LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA EN LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA MEDIEVAL.

SU REPERCUSIÓN EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA ACTUAL

Mauricio Beuchot Puente



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA EN LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA MEDIEVAL.

SU REPERCUSIÓN EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA ACTUAL

Publicaciones *Medievalia*, 3

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO

LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA EN LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA MEDIEVAL.

SU REPERCUSIÓN EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA ACTUAL

Mauricio BEUCHOT PUENTE



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México, 1992

1a. edición: 1992

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO

Impreso y hecho en México

ISBN 968-36-2466-9

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

En este trabajo abordamos el problema específico de si la esencia y la existencia tienen alguna distinción real en el seno de las cosas del mundo. ¿Por qué nos vemos movidos ahora a tratar un tema tan abstruso, abstracto y metafísico? Ya las sutilezas metafísicas no son bien vistas, en esta época que se considera post-metafísica y que cree haber asistido a la muerte por agotamiento de las empresas fundacionistas ontológicas. Pero, a pesar de esta muerte de la metafísica decretada por los que creen comprender el preciso momento en el que nos encontramos en la historia de la cultura, vemos algunos segmentos de metafísica que se resisten a morir y que resisten el embate del tiempo. Uno de ellos es el problema de la esencia y la existencia. Vemos un resurgimiento del esencialismo, en varias reflexiones inglesas y norteamericanas ubicables en la filosofía analítica, que perduran y siguen vigentes aun cuando queramos llamar a esta época "post-analítica" incluso. Y la consideración de la existencia no ha dejado de estar presente ni de recibir adscripción de importancia, sobre todo en continuaciones del existencialismo que han manejado de manera principal al "segundo" Heidegger, así como en la hermenéutica.

La metafísica no es un todo unitario; debe percibirse la diferencia de las muchas metafísicas que hay —ahora que tanto se insiste en la importancia de la diferencia—. Las pretensiones fundacionistas y los racionalismos son más fuertes o más débiles dependiendo de la metafísica u ontología de que se trate. No se puede, por lo demás, despojar a la metafísica de todo intento fundacionista ni de toda aspiración a la racionalidad. Lo que la historia nos ha enseñado es tal vez a no tener una pretensión absoluta o exagerada de fundar racionalmente *todo*. Pero hay de posturas a posturas en metafísica/

ontología. Y, en ese sentido, hay varios abordajes ontológicos de la esencia y la existencia, desde distintos enfoques metafísicos, desde metafísicas diferentes. No tocaremos todos; resulta casi imposible. Nos dedicaremos a entresacar algunos diálogos y debates interesantes de ese piélago de doctrinas tan atractivo y apasionante que es la filosofía escolástica, ya se le considere en la misteriosa Edad Media, o en el brillante Renacimiento y en el Siglo de Oro español. Y también examinaremos algunos diálogos y debates de ese conjunto de pensadores tan parecidos a los escolásticos como han sido los filósofos que podemos denominar de alguna manera "analíticos", para comparar sus abordajes y obtener mayor beneficio con ello.

El problema que afrontamos en este trabajo es, pues, el de si la esencia y la existencia tienen alguna distinción en los entes creados, a diferencia del ente increado o Dios, y de qué tipo es. Entendemos por "esencia" lo que una cosa es; por ejemplo, *hombre* es la posesión de un género y una especie (o la pertenencia a una clase delimitada por una diferencia específica dentro de un género). Entenderemos la esencia así, como esencia universal que se da individualizada en el ente concreto, pero no la entenderemos como esencia individual (p. ej. la esencia de Pedro como la pedreidad o la esencia de esta cosa como su estoidad o haecceidad). Y entenderemos por "existencia" el acto de ser de esa esencia del individuo, o el hecho de que es. Por supuesto que la respuesta al problema de si hay distinción entre ellas dependerá de qué clases de distinciones admitamos. La tesis que deseamos sostener es la de que Santo Tomás de Aquino da la mejor solución a este problema. Dice que en los entes creados la esencia y la existencia (o *esse*) tienen una distinción real, pero no real de tipo físico, como cosas que se separan una de otra, i.e. como cosa-y-cosa separables, sino real de tipo metafísico, esto es como co-principios de una cosa. Sólo en Dios la esencia y la existencia (*esse*) son idénticas, sólo discernibles con distinción de razón, pensada, no real. Por eso importará que desde ahora, desde el mismo planteamiento, hagamos referencia a Dios y a las creaturas, para introducirnos en el marco conceptual ontológico del Aquinate, pues su distinción responde al problema de cómo diferenciar a Dios de las creaturas (por

eso para el filósofo no teísta quizá el problema carecería de importancia). Procuraremos hacer ver que en los escolásticos anteriores a él se dieron intentos, forcejeos para descubrir y precisar esa distinción, pero sin alcanzarlo. Asimismo, nos esforzaremos por mostrar que incluso después de él hubo desviaciones e imprecisiones por parte de sus mismos seguidores. Y pasaremos a confrontar su respuesta con la que dan algunos de los filósofos contemporáneos de la corriente analítica. Nuestro tratamiento de la filosofía analítica, en comparación con lo que dedicamos a la filosofía escolástica, será lógicamente más reducido, tanto porque ocupa un tiempo a todas luces menor, como porque el problema de la esencia y la existencia no estuvo entre los principales para ella. Finalmente, veremos una aplicación de esta demostración en la "tercera vía" tomista para investigar la existencia de Dios, a saber, la de lo necesario y lo contingente.

Reunimos aquí los capítulos que fuimos elaborando según un proyecto de investigación monográfico, pero algunos de los cuales fuimos sacando a la luz como artículos en diferentes publicaciones. Damos el elenco de las mismas a continuación. "La distinción entre esencia y existencia en la alta Edad Media", en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 18 (1985). "La distinción entre esencia y existencia en los escolásticos anteriores a Tomás de Aquino", en *ibid.*, 19 (1986). "La esencia y la existencia en Tomás de Aquino", en *ibid.*, 22 (1989). "La esencia y la existencia en el sistema ontofántico de Lorenzo Peña", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca, España), 16 (1989). Y el capítulo sobre la esencia y la existencia en la tercera vía de Santo Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios, aparece en inglés en A. García de la Sienra - M. Beuchot (eds.), *Essays in the Philosophy of Religion*, publicada en los Poznan Studies de la Editorial Rodopi, Amsterdam, en prensa. Los demás capítulos aún no han sido publicados.

Agradecemos sus discusiones, correcciones y sugerencias a los ontólogos Adolfo García de la Sienra y Alejandro Herrera (que fueron compañeros nuestros del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México), a Rubén Chuaqui, del Colegio de

México, y a Lorenzo Peña (del Instituto de Filosofía del CSIC, de Madrid). La edición de este libro fue posible gracias al apoyo concedido por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (D.G.A.P.A.) de la UNAM, a través del proyecto "Estudio interdisciplinario sobre la Edad Media" (IN-601691). Deseamos expresar nuestro agradecimiento a Elizabeth Olguín Martínez y Sergio Olguín Rodríguez, becarios del citado proyecto, por el trabajo técnico y editorial que permitió la realización de esta publicación.

LA DISTINCIÓN ENTRE ESENCIA Y EXISTENCIA EN LA ALTA EDAD MEDIA

0. Planteamiento sobre este periodo

Se ha estudiado la historia de la distinción entre esencia y existencia sobre todo en Santo Tomás de Aquino y los posteriores a él, tomando muy en cuenta las arduas polémicas que se desataron en torno a ese problema. Pero también es de interés —y nos prepara a su comprensión— rastrear en la historia medieval temprana los antecedentes de la mencionada distinción tomista. Haremos esto en primer lugar. Hay que tener buen cuidado, sin embargo, en señalar que los autores que mencionaremos sólo *se acercaron* a la tesis del Aquinate y que no debe desorientarnos su terminología tan parecida a la de él. Con todo, son pensadores que marcan hitos importantes en la historia de esta doctrina tan principal en metafísica.

Resulta de mucha ayuda estudiar la manera como los antecesores de una tesis filosófica arrojan luz sobre el planteamiento de la problemática y las pistas de solución de la misma.[1] Por ello será de utilidad estudiar la reflexión sobre este punto de algunos autores "escolásticos" o "medievales"—en sentido amplio también Victorino y Boecio— que van desde el siglo IV hasta el siglo XII.

El problema es el de si en el ente hay un aspecto potencial y otro actual —según la famosa díada de Aristóteles de potencia y acto, que él mismo llegó a vislumbrar de alguna manera al distinguir la *ousía* y el *einai haplos*.[2] Algunos preferían la identificación de todos esos aspectos del ente en una sola cosa que podría llamarse la "entidad"

[1]Hemos visto esto en otro trabajo: M. Beuchot, "*Ousía* y *Einai* en Aristóteles", en *Noua Tellvs*, Anuario del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2 (1984), pp. 113-123.

[2]Ver artículo citado en la nota anterior.

total del ser. Pero hubo también algunos que buscaban la distinción real de dichos aspectos, sobre todo para que sirviera de criterio al diferenciar la creatura del Creador. Especialmente al considerar creaturas espirituales, como los ángeles, que son formas puras, sin materia, y en donde la composición de materia y forma ya no serviría para distinguir a las creaturas del Creador. ¿Cómo distinguirlos, entonces? Hacía falta un criterio más profundo y decisivo. De esa manera, el ente creado sería el que admitiría en su seno la distinción entre el *quod est* y el *esse*. Es un hallazgo filosófico que se debe a la reflexión sobre la fe, a influencias teológicas. Pero no siempre esos términos de "*quod est*" y "*esse*" tuvieron el sentido de que el primero fuera la esencia (aspecto potencial) y el segundo la existencia (aspecto actual), sino algo previo, en el que el primero sería el ente en cuanto total y el segundo el ente en cuanto parcial o el primero como concreto y el segundo como abstracto. Hemos de seguir este proceso de la historia de las ideas metafísicas.

1. Mario Victorino

Cayo Mario Victorino (h. 300-363) se preocupa por la distinción entre el Creador y la creatura, con el intento de hacer una asimilación del neoplatonismo en el seno del cristianismo. Se ha dicho que, dado que en el neoplatonismo estricto hay un fuerte riesgo de desembocar en el monismo panteísta y, por lo tanto, hay un peligro de identificar al Creador y la creatura, surgió en los neoplatónicos cristianos el impulso por establecer claramente esta distinción. Ya en Mario Victorino se presenta como criterio el que en Dios se identifican realmente la esencia y la existencia o el ser, mientras que en las creaturas se distinguen. Pero, ¿qué significan estas expresiones bajo su pluma?

Todo parece indicar que estamos lejos aún de las nociones que aportará Tomás de Aquino a la filosofía universal, y que se trata más bien de un *esse* o ser que no es exactamente la existencia, sino algo en la línea de la esencia, pero que Victorino emplea para marcar la simplicidad y perfección de Dios.

En efecto, Mario Victorino contrapone simplicidad y composición,

necesidad y contingencia, y en ese contexto aparecerán y cobrarán sentido los vocablos "*quod est*" —que se acerca al significado de "esencia"— y "*esse*" o "*existentia*" —que parecerían corresponder a lo significado por "existencia", pero que señalan más bien un aspecto de la misma esencia, a saber, el aspecto más formal de ésta—. Veamos el significado de estas expresiones al trasluz de su conexión con la simplicidad y la composición. Dichas expresiones aparecen de manera abundante y aun variada en sus textos,[3] pero sólo destacaremos las figuraciones más características.

a) En Dios hay simplicidad: "Todo aquello que es (*quod est*) para cada cosa su ser (*esse*), es la substancia. Pero este ser del que hablamos debe entenderse de un modo en lo que es el ser [simplemente] y de otro modo en lo que es una manera determinada, de tal suerte que uno sea el [ser] de la substancia y otro el [ser] de la cualidad. Y esto sucede así en las cosas sensibles y en el mundo. En cambio, en lo divino y eterno esas dos cosas son una sola; pues todo lo que se da ahí es simple, y tal es Dios, que es la luz, lo óptimo, la existencia (*existentia*), la vida, la inteligencia".[4] "Luego el ser (*esse*), el vivir, el entender, en Dios son el mismo ser (*esse*)".[5] Como se ve, aquí las expresiones que aparentan referirse a la existencia más bien aluden a un aspecto de la esencia: la subsistencia o substancialidad.
b) En las creaturas hay composición: "Y así es lo que comprende las cosas celestiales. Pero el cielo, y todo lo que se da en él, y el mundo universo consta de *hyle* y especie [i.e. está compuesto de materia y forma], se da en la mezcla; luego no es [o existe] de manera simple".[6] "Este mismo ser (*esse*) debe tomarse de dos modos, de suerte que uno sea universal y completamente

[3]Véase M. Victorino, *Adversus Arium*, en J. P. Migne, Patrologia Latina (en adelante abreviada como PL) 8, 1066.

[4]*Ibid.*, 1098.

[5]*Ibid.*, 1132. Se nota el influjo del *Peri hermeneias* de Aristóteles, pero sobre todo el de Plotino, *Enn.*, VI 7, 4, en la cuestión del existir o ser *simpliciter* y del ser tal o cual cosa *determinate*.

[6]*Ibid.*, 1024-1025.

principal; por lo cual, en los demás entes el ser (*esse*) sea distinto de lo que es (*quod est*), después de todos los géneros o especies, y de todas las demás cosas de esta suerte".[7] El comentario que salta a la vista es que, al hablar del orden de los géneros o categorías, Victorino está situado en el orden de la esencia y no de la existencia. Su "*quod est*" expresa claramente algo de la esencia, y su "*esse*" no expresa el existir, como podría parecer, sino algo también de la esencia, pero que es lo más formal y propio, a saber, la subsistencia o substancialidad.

Puede resultar, así, Mario Victorino como uno de los predecesores de la distinción entre esencia y existencia, al distinguir el *quod est* y el *esse*.[8] Pero ciertamente, como se verá en seguida con respecto a Boecio, Mario Victorino permanece en la línea de la esencia tan sólo, sin llegar a separar el orden de la esencia y el orden de la existencia. Estamos únicamente en los comienzos donde apenas se barruntaba tal distinción.

2. Boecio

Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius (Roma, h. 480-525) fue de los pensadores cristianos que trataron de sintetizar el platonismo o neoplatonismo —según hemos visto en Mario Victorino— y el aristotelismo dentro de una perspectiva cristiana; sin embargo, parece dar la preponderancia al neoplatonismo. Así, además de haber sido el principal formador y maestro de la Edad Media en materia de lógica aristótelico-estoica (él mismo desarrolló los estudios sobre el silogismo hipotético), su neoplatonismo le hizo preocuparse marcadamente por conocer con distinción el ser de Dios. Pero, a diferencia del neoplatonismo estricto, que tendía a la unificación, Boecio insiste en la *distinción* entre las creaturas y el creador.[9]

[7] *Ibid.*, 1127.

[8] Véase S. Schindele, "Aseität Gottes. Essentia und Existentia im Neuplatonismus", en *Philosophisches Jahrbuch*, 16 (1909), pp. 3-19 y 159-170; C. Arpe, "Substantia", en *Philologus*, 94 (1940), pp. 65-78.

[9] Véase G. Vann, *The Wisdom of Boethius*, Oxford: Blackfriars Publications, 1952, pp. 6-7.

De manera semejante a Mario Victorino, Boecio distingue dos aspectos en el ente: lo que es (*quod est*) y el ser (*esse*).[10] Los utiliza para trazar la diferencia entre el Creador y la creatura. En Dios ambos aspectos se identifican realmente; en las cosas creadas se distinguen.[11] Por lo que hace a las creaturas, aplica esta distinción tanto a las espirituales como a las corpóreas, pero sobre todo se centra en estas últimas.

Sin embargo, su uso del "*esse*" y del "*quod est*" varía notablemente en el *De Trinitate* y en el *De hebdomadibus*. En la primera de estas dos obras, Boecio se esfuerza por demostrar que en Dios se identifican el *quod est* y el *esse*, mientras que en las creaturas son distintos. Su argumentación procede con el supuesto de que los entes corpóreos son compuestos, en tanto que Dios es absolutamente simple. Es decir, los entes corpóreos están compuestos de materia y forma, a diferencia de Dios, que es forma pura.

Otra premisa fundamental de su argumento es que la forma da el ser: "en efecto, todo ser procede de la forma".[12] Ya que el ser procede de la forma, en los entes corpóreos —compuestos de materia y forma— el ser es dado por la forma substancial a la materia y los accidentes; por oposición a ellos, en el ente simple —que es sólo forma— hay sólo ser, es el ser en sí mismo:

> Por tanto, nada se dice que es según la materia, sino según la forma propia. Pero la substancia divina es forma sin materia, y, por tanto, es algo completamente uno, y es lo que es. Pues las demás cosas no son lo que son [i.e. en ellas la forma no es realizada de manera plena]: en efecto, cada uno tiene su ser a partir de aquellas cosas por las cuales es, a saber, sus partes; y es esto y aquello, es decir, sus partes conjuntas [...] Por tanto, en la parte no está lo que es. Pero aquello que no es a partir de esto y de lo otro, sino que sólo es esto, ése sí es verdaderamente lo que es.[13]

[10]Véase Boecio, *De Hebdomadibus*, PL. 64, 1311 (el título original de la obra así llamada usualmente es: *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona, liber*).

[11]Véase Boecio, *De Trinitate*, PL 64, 1250 (el título original de la obra es: *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*).

[12]Boecio, *De Trin.*, 2, 1250: "Omne namque esse ex forma est".

[13]*Ibidem*.

Resulta, pues, que en el ente creado, corpóreo y compuesto, lo que es no se identifica con el ser, dado que se distinguen como la parte y el todo, y la parte no es el todo. Y también se distinguen como lo concreto y lo abstracto, y sólo por la fusión de ambos resulta el ente. (Por esta distinción del *quod est* y el *esse* como concreto y abstracto, se ve que no pueden corresponder puntualmente a la distinción que hará Tomás entre esencia y existencia).

Al contrario de los entes creados, en Dios no hay parte y todo, sino que es uno: solamente hay en él totalidad de ser, ya que no se compone de partes, como lo son la materia y la forma, sino que llena en totalidad su forma propia, sólo es forma; en él se reúnen y se identifican lo concreto y lo abstracto. Boecio lo expresa así: "En cambio, la forma que es sin materia no puede ser sujeto, ni tampoco ser inherente a la materia, pues no sería entonces forma, sino imagen". [14]

En los entes corpóreos, que son compuestos, la forma es impura, casi más imagen que forma, y sólo se llama "forma" de manera abusiva: "A estas formas que están en los cuerpos, de manera abusiva las llamamos 'formas', ya que son más imágenes; pues se asemejan a las formas que no están en la materia".[15]

¿Qué sentido tienen, entonces, para Boecio, estos vocablos "*quod est*" y "*esse*", cuyos denotados postula como distintos en las creaturas? Tanto en el *De Trinitate* como en el *De hebdomadibus* —según lo veremos en este último—, Boecio se mantiene en la línea de la esencia, y no puede verse su distinción del *quod est* y el *esse* como correspondiente a la distinción entre esencia y existencia que habrá de operar Santo Tomás, aunque la haya propiciado y sea uno de los antecesores. En efecto, Boecio no ve el *esse* como la existencia, sino como la forma, que es un aspecto esencial, por lo que permanece en el orden de la esencia.[16]

[14] *Ibidem*. Véase 4, 1252: "Dios es lo mismo que es" ("Deus vero hoc ipsum quod est Deus est").

[15] *Ibid*. 1250.

[16] A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin, 1931, p. 136: "el '*esse*' [para Boecio] no designa la existencia, sino la forma, por oposición al ente concreto en el cual se realiza". Véase P. Duhem, *Le système du monde*, Paris: Vrin, 1948 (reimpr.), p. 154.

Hay que notar que, en primer lugar, el *quod est* se relaciona con el *esse* como lo concreto con lo abstracto. El *quod est* es el sujeto concreto, o la materia (en la que también, mediante la forma, se allegan los accidentes). Y el *esse* es el ser dado por la forma. Esto resulta claro si partimos de su misma declaración de que la forma da el *esse*. Así, el *quod est* es el ente concreto por la materia, y el *esse* es algo abstracto que se recibe en él, a saber, la forma, y que le da el ser. Y en Dios ambos aspectos se identifican, los cuales son distintos de la creatura. También conviene notar que el *quod est* y el *esse*, para Boecio, se relacionan como la parte y el todo. El *quod est* es parcial, pues toma en cuenta la materia que, por virtud de la forma, es algo; de esta manera, el *quod est* es la forma en cuanto esencia parcial que requiere el acto pleno, y el *esse* es la esencia total que ya se aplica a, y se recibe en, la materia y la forma. Según esto, en la creatura corpórea el *quod est* y el *esse* son distintos, y en Dios se identifican, ya que es sólo forma total y plena. Boecio se mantiene, por tanto, en la línea de la esencia, sin llegar a la distinción —históricamente posterior— entre esencia y existencia.[17]

Hay un sentido algo distinto del *quod est* y el *esse* en el *De hebdomadibus*. Boecio habla del ser (*esse*) como algo que no participa de nada; antes bien, todo lo que es (*quod est*) participa de él. Se presenta otra vez algo que funge como sujeto (el *quod est*) y algo que es recibido en él o participado por él (el *esse*). En Dios se identifican. Pero en la creatura corpórea el *esse* no es sin el *quod est* ni el *quod est* sin el *esse*:

> Son diversos el *esse* y el *quod est*; en efecto, el mismo *esse* todavía no es; pero el *quod est*, habiendo recibido la forma de ser, es y tiene

[17]Véase H. J. Brosch, *Der Seinsbegriff bei Boethius, mit besonderer Berücksichtigung von Sosein und Dasein*, Innsbruck: Rausch, 1931, pp. 100-101. Sin embargo, aunque Schurr —otro estudioso de Boecio— ha destacado que en la obra boeciana también aparece un uso normal de "*esse*" como *esse existentiae*, acepta que el uso técnico-filosófico más extendido en estos escritos es el de *esse essentiae*, lo que nos interesa aquí. (Véase V. Schurr, "Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der skythischen Kontroversen", en *Forschung zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, 18 (1935), pp. 33-35 y 44).

consistencia. El *quod est* puede participar de algo, pues se da la participación cuando algo ya es; pero algo es cuando ha recibido el *esse*. El *quod est* puede tener algo además de lo que él mismo es; pero el mismo *esse* no tiene mezclado nada además de él mismo. Y es diverso el ser algo y el ser algo en aquello que es; en efecto, el primero significa el accidente, y el segundo significa la substancia.[18]

Retomando algo que había sido sólo apuntado en el *De Trinitate*,[19] Boecio distingue en el *De hebdomadibus* entre el ente categorial (substancia-accidentes) y el ente trascendental (común a las categorías). Para él, en este escrito, el *quod est* es el ente categorial o concreto, y el *esse* es el ente trascendental o abstracto. Lo abstracto se recibe en lo concreto y lo concreto participa de lo abstracto.

Boecio no aporta en forma completa la argumentación, sino que da los elementos —como él mismo dice— para tener las premisas del argumento:

Para ser, todo lo que es (*quod est*) participa de aquello que es el ser (*esse*); pero participa de otro para ser algo; y, por esto, lo que es (*quod est*) para ser participa de aquello que es el ser (*esse*); pero es en la medida en que participa de otro. Todo lo que es simple tiene como unificados su ser (*esse*) y lo que es (*quod est*). [En cambio,] en todo lo que es compuesto, algo distinto es el ser (*esse*) y lo que es (*quod est*). Toda diversidad es discordante, pero tiene que desearse la semejanza; y lo que desea otra cosa muestra que desea naturalmente ser como aquello que desea. Por tanto, bastan las cosas que hemos antepuesto (*quae praemisimus*); pero el intérprete prudente adaptará con sus razones cada una de estas cosas con sus argumentos.[20]

El ser trascendental no participa de nada (pues fuera de él sólo hay

[18]*De Hebd.*, 1311.

[19]*De Trin.*, 2, 1252: "Sed haec praedicamenta talia sunt, in quo sunt, ipsum esse faciunt quod dicitur; diverse quidem in creaturis, in Deo vero coniuncte atque copulate, hoc modo: nam cum dicimus substantia, ut homo vel Deus, hoc ita dicitur quasi illud de quo praedicatur ipsum sit substantia, ut substantia homo vel Deus. Sed distat, quoniam homo non integre ipsum homo est, ac per hoc nec substantia. Quod est enim, aliis debet, quod non sunt homo: Deus vero, hoc ipsum quod est Deus est; nihil enim aliud est nisi quod est, ac per hoc ipsum Deus est".

[20]*De Hebd.*, 1311.

nada), pero el ser categorial participa del ser trascendental. Mas el ser trascendental mismo, ya que es abstracto e indeterminado, sólo es real desde el momento en que se hace concreto en un ente categorial, en alguna categoría (y en Dios se hace concreto en su mismo ser, ya que Dios no es susceptible de ser colocado en alguna categoría); entonces el *esse* se une a un *quod est*; y exactamente bajo la razón de *quod est* o ente categorial, participa del ente trascendental y tiene consistencia.

En este contexto, el *quod est* es el sujeto o *suppositum*, un ente concreto categorial, a saber, la substancia; el *esse* es aquello por lo cual (*quo*) es, a saber, se trata del ser trascendental, no ser esto o aquello, sino simplemente ser, que es participado por el ente categorial y se realiza y se concreta en él. En efecto, para Boecio siempre el *quod est* es algo concreto comparado con el *esse*, que es abstracto. El *quod est* y el *esse* no se identifican realmente en un ente categorial, pues se seguiría que un individuo concreto, p. ej. un hombre, sería lo abstracto, p. ej. la humanidad. El *quod est* y el *esse* difieren en la creatura: su *quod est* participa del *esse* en su propia medida y en esa medida lo realiza concretamente. Así, el *quod est* tiene ser por participación del *esse*: "[Las cosas] reciben lo que son de aquello que es el ser (*esse*). Y, de acuerdo con ello, en las cosas compuestas, una cosa es, por tanto, lo que son y otra el ser (*esse*)".[21] Sólo pueden ser por aquel ente supremo o primero que es el ser, mientras que las creaturas no son el ser, sino que tienen ser (recibido): "No puede darse el ser mismo de las cosas si no hubiera dimanado del ser primero".[22] Y este ente primero del que procede el ser es Dios.[23] Por lo tanto —concluye su argumentación Boecio—, en las creaturas hay distinción entre el *quod est* y el *esse* participado, mientras que en Dios se identifican.[24] Pero —insistimos—, como hemos visto, no pueden identificarse los conceptos de *quod est* y *esse*, que maneja Boecio, con

[21]*Ibid.*, 1312.
[22]*Ibid.*, 1313.
[23]Véase *ibid.*, 1314.
[24]Véase P. Hadot, "La distinción de l'être et de l'êtant dans le *De Hebdomadibus* de Boèce", en *Miscellanea mediaevalia*, 2 (1963), p. 147.

los de esencia y existencia (o, más precisamente, de *actus essendi* o *esse*) que emplea Santo Tomás.[25]

3. Gilberto Porretano

En la Escuela de Chartres, Gilberto Porreta (de Poitiers, 1076-1154) es quien más depende de Boecio, a quien comenta, y retoma su distinción entre el *quod est* y el *esse*, dándole la otra expresión célebre de *quod est* y *quo est*. Parece ser el primero que la introdujo. Pero interpreta la distinción boeciana a la luz de su propia metafísica, que es bastante peculiar, por lo que será conveniente comenzar por destacar los rasgos principales de ésta.[26]

Gilberto parte de los principios hilemórficos (materia y forma) aristotélicos, pero entendidos platónicamente. En el nivel inferior del ente está la materia, que puede darse informe, sin forma alguna, y por ello es simple (aunque imperfectísima), es lo que en griego se llama "*hyle*". Después se da la materia formada, con lo cual hay contacto con el orden de la forma, ya que puede indistintamente llamarse "materia formada" (y por ello no simple, p. ej. los cuerpos) o "forma con materia" (y por eso compuesta, i. e. materia-forma). En un nivel superior se da la forma sin materia, y por lo tanto simple, como la de Dios.[27] En los entes creados, corpóreos y compuestos, hay una pluralidad de formas, a las que llama "subsistencias". Son formas nativas o ejempladas, que representan en la naturaleza a las formas ejemplares o ideas divinas, que residen en Dios (identificadas estas últimas con Él y sin menoscabo de su simplicidad). Esas formas nativas pueden ser individuales, específicas, diferenciales o genéricas, tanto substanciales como accidentales; y, ya que las formas son subsistentes, se distinguen de la substancia en cuanto que la compo-

[25] A parecidas conclusiones ha llegado recientemente J. Acosta Rodríguez, "Los conceptos de *esse* e *id quod est* en Boecio", en *La Ciudad de Dios*, vol. CCII, n. 3 (1989), pp. 613-656.

[26] Véase S. Vanni-Rovighi, *La filosofia di Gilberto Porretano*, Milano: Vita e Pensiero, 1956.

[27] Véase G. Porretano, *In De Trinitate*, en J. P. Migne, Patrologia Latina, 64, 1266.

nen; en ella las subsistencias parciales se ordenan formando una subsistencia total.[28]

La substancia es el ente individual o subsistente, es el *quod est*; está compuesto de materia y forma, esa forma múltiple que consta de varias subsistencias o formas parciales unidas en una forma o subsistencia total; por eso la forma o subsistencia total es el *quod est*. Así, la substancia es el ente individual concebido como substrato (*quod est*) del acto de ser o forma de ser (*quo est*). Este acto de ser es formal, pues consiste en la subsistencia, forma, esencia, *ousía*, centrada en la forma total o subsistencia genérica,[29] y es propiamente el *esse*.[30]

La substancia es, de acuerdo con ello, un *todo*, compuesto de materia y forma, y constituye el *quod est*, y eso que es la substancia es un todo por virtud de la subsistencia, que constituye el *quo est*. Dicha subsistencia o forma es múltiple: individual, específica, genérica; todas esas partes o subsistencias parciales se unifican en la subsistencia genérica; que las abarca como subsistencia o forma total, y la subsistencia total es aquello por lo que es (*quo est*) la substancia que es (*quod est*). En las creaturas difieren el *quod est* y el *quo est*; en Dios se identifican. Gilberto lo trata de manera semejante a Boecio, a quien comenta.

Gilberto, en su *Comentario* al *De Trinitate* de Boecio, después de hacer una alabanza de la lógica, habla de Dios como quien tiene una esencia simple, por ser pura forma; en cambio, las creaturas corpóreas tienen una esencia compuesta, a saber, "sus formas [se dan] con materia, y tales formas no pueden separarse de los cuerpos, no me refiero [a que dicha separación se efectúe] con la razón, sino en acto".[31] Dios es forma pura; y, ya que la forma es lo más excelente en la jerarquía ontológica, de esta forma pura procede el ser (*esse*) y todo lo que es (*quod est*) algo.[32] La substancia o esencia de Dios, su *ousía*,

[28]Véase el mismo, *In De Hebdomadibus*, PL. 64, 1389.
[29]Véase *In De Trin.*, 1256, 1268, 1269, 1270, 1275.
[30]*In De Hebd.*, 1319: "El *esse* es la subsistencia, no la substancia".
[31]*In De Trin.*, 1256.
[32]Véase *ibid.*, 1266.

es simple por ser forma sin materia, y por eso en ella se identifican el *quod est* y el *quo est*.[33] Esto se debe a que "el ser (*esse*) de todos los subsistentes procede de la forma",[34] y en Dios es propio, mientras que las creaturas lo tienen por participación:

> La substancia divina es lo que es. Por eso las demás cosas, a saber, los subsistentes o lo que en ellos hay, no son lo que son, es decir, no es simple o solitario aquello por lo que cada uno de ellos se dice que es algo. En efecto, en cualquiera de estos subsistentes toda la forma de la substancia no es simple.[35]

Claramente Gilberto adopta el principio neoplatónico de la prioridad de la forma y la adaptación aristotélica de la forma como fuente del ser: el ser (*esse*) proviene de la forma.[36] Ahora bien, hay una forma parcial y una forma total; "pero nada es el ser de aquello de lo que es parte. Pues el ser y aquello por lo que es a ninguno convienen en género".[37] El ser tiene que recibirse de la forma total. En efecto:

> todo lo que es el ser de alguna cosa, o es toda la substancia de lo que se dice que es el ser, o es parte de aquello que es toda la substancia; y ciertamente toda la substancia es la especie que se dice de aquello. Pero la parte de lo que es todo el ser, o es género o es diferencia, los cuales constituyen a la especie misma. Además ninguna parte de aquello de lo que es parte puede ser especie, o género, o diferencia. Por tanto, ninguna parte es el ser (*esse*) de aquello de lo que es parte.[38]

De acuerdo con ello, en Dios la forma total es pura y simple, y es

[33]Véase *ibid*., 1268-1269.
[34]*Ibid*., 1269.
[35]*Ibid*., 1270.
[36]Véase *ibid*., 1269.
[37]*Ibid*., 1270.
[38]*Ibid*., 1271. Para la relación de la forma a la materia y del *quo est* al *quod est* en el individuo, véase la obra de J. J. E. Gracia, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, München: Philosophia Verlag, 1984, p. 155 (Traducción castellana de M. Beuchot y B. Valdivia, México: UNAM, 1987). Hemos discutido con Jorge Gracia estos tópicos, y le agradecemos sus clarificadores señalamientos.

lo que es; en Él se identifican el *quod est* y el *quo est*.[39] A diferencia de Él, en las creaturas, ya que constan de partes, o del compuesto de ellas como de algo más (la forma total), no hay simplicidad, sino que "en las cosas naturales una cosa es el *quod est* y otra el *quo est*".[40] En el ámbito de las creaturas, como ejemplo de *quod est*, Gilberto aduce el hombre o el alma; como ejemplo de *quo est*, aduce la racionalidad.[41] El *quod est* es lo subsistente (substancia) y el *quo est* es la subsistencia por la que subsiste.[42]

Gilberto, igualmente en su *Comentario* al *De Hebdomadibus* de Boecio, después de otro elogio a la lógica, interpreta las distinciones boecianas como "reglas lógicas (tópicas)", y las explica.[43]

Interpreta la distinción que introduce Boecio entre el *quod est* y el *esse* así: "Son diversos el *esse*, esto es, la subsistencia que se da en el subsistente, y el *quod est*, a saber, el subsistente en el que se da la subsistencia; por ejemplo, la corporeidad y el cuerpo, la humanidad y el hombre".[44] Explica la relación que tienen:

> Pues el *esse* mismo que el intelecto de alguna manera separa de aquello en lo que está todavía no es. No dice [Boecio]: "no es", sino "todavía no es"; pues mientras intuimos cómo es en sí misma esa forma simple y pura, lo cual es distinto de atender a ella en cuanto es algo determinado, de alguna manera no es, porque no se atiende a la manera como es [esto o aquello]. Pues, aunque se atiende a ella como abstracta, sin embargo, es inabstracta. En cambio lo que es (*quod est*), habiendo recibido en sí la forma de ser, esto es, aquella subsistencia que el intelecto concibe abstractamente, tal recepción es generación, y es el concurso de la materia, que se llama "*hyle*", y de su forma; y este concurso en griego se llama "*ousiodes*", siendo el autor de aquella forma que se llama "*ousía*", según el ejemplar de aquello que se llama "*eidea*", un *eikon*, esto es, constituye el ejemplado y la imagen de ese ejemplar; por ejemplo, el cuerpo, ya que para ser tiene corporalidad, es cuerpo; y el hombre, por tener humanidad.[45]

[39]Véase *In De Trin.*, 1273-1278.
[40]*Ibid.*, 1278.
[41]Véase *ibid.*, 1279.
[42]Véase *ibid.*, 1279-1280.
[43]Véase *In De Hebd.*, 1316-1317.
[44]*Ibid.*, 1318.
[45]*Ibidem.*

El *quod est*, que es el subsistente, participa de la subsistencia, que es el *esse* o *quo est*, según su capacidad. Pero el mismo *esse* o subsistencia, que es inherente al subsistente, no participa de nada distinto de él.[46] El *quod est* o subsistente, en cambio, puede tener algo distinto de él recibido por participación, al modo como el cuerpo, además de la corporeidad, puede tener color. Precisamente el *quod est* participa del *esse* (o *quo est*): "Todo *quod est*, a saber, todo subsistente, participa de aquello que es su *esse*; y no ciertamente para ser algo, sino simplemente para ser".[47] Y, ya que aquello de lo que se participa es anterior, y lo que participa de él es posterior (lógica u ontológicamente), el *esse* o subsistencia es anterior al *quod est* o subsistente.

Por ser simple, en Dios su esencia y su ser son lo mismo; se identifican el *quod est* y el *esse* o *quo est*: "A saber, si alguien, de aquello que verdaderamente es simple, dice: 'es', y además dice: 'es algo', nadie debe entender que con la segunda oración haya predicado de él mismo alguna propiedad diversa de aquella que predicó en la primera oración".[48] Y añade: "lo cual de ninguna manera es verdadero en los entes no simples, que son todas las demás cosas creadas".[49] En efecto, atendiendo a la composición de un subsistente, que consta de varias subsistencias —como el hombre consta de cuerpo y espíritu (materia y forma)—, en él difieren el *quod est* y el *quo est*, el subsistente y la subsistencia.

Gilberto añade algunas precisiones a las ideas de Boecio, pero no trasciende la línea esencialista de éste. Por todo lo que hemos visto de su doctrina, se mueve en el ámbito de la substancia y la subsistencia; en consecuencia, no rebasa el orden de la esencia, y todavía no llega a la distinción esencia-existencia que planteará Santo Tomás, sino sólo a una aproximación. En sus conceptos se perfila esta distinción solamente, en función de la diferenciación que debe hacerse entre la creatura y el Creador, pero sin llegar a ella.

[46] Véase *ibid.*, 1319.
[47] *Ibid.*, 1320.
[48] *Ibidem.*
[49] *Ibid.*, 1321.

4. HUGO DE SAN VÍCTOR

La reflexión sobre el problema que nos ocupa fue continuada en la Escuela de los "victorinos", llamada así por el nombre del santo que habían elegido como patrono. Entre ellos, Hugo de San Víctor (1096-1141) se abocó singularmente a este problema que venimos tratando, y significó otro hito importante en su historia.[50]

Pertenece Hugo a ese periodo de formación de la escolástica lleno de laboriosidad y no exento de genio. Su preocupación principal es la enseñanza, para la cual escribe su famosa obra *Eruditiones Didascalicae*. En ella toca el problema de la distinción entre Dios y la creatura —que repetidamente hemos visto en el origen de la doctrina que nos interesa— y para tratarlo retoma la terminología de Boecio; pero con una innovación: comienza a sugerir que es *real* la diferencia del *quod est* y el *esse* en la creatura (así como son *realmente* idénticos en el Creador). No se trata, pues, de encontrar apoyo sólo en la razón para establecer dicha distinción, sino que, abandonando el plano meramente conceptual, la filosofía medieval comienza a entrever y a captar el carácter necesariamente *real* de la distinción que ha ido gestándose. Veamos el texto principal en el que expone su doctrina:

> En las cosas —nos dice—, hay algunas que no tienen principio ni fin, y éstas se denominan "eternas": [hay] otras que ciertamente tienen principio, pero que no tienen ningún fin, y se llaman "perpetuas"; y otras que tienen principio y fin, y éstas son "temporales". En el primer orden colocamos aquello para lo cual no son distintos el *esse* y el *quod est*, esto es, cuyas causas y cuyos efectos no son diversos; y es que no tiene el subsistir de otra parte, sino por virtud de él mismo; como es el único engendrador y artífice de la naturaleza. Pero aquello para lo que es distinto el *esse* y el *quod est*, esto es, que de otra parte ha venido al ser (*esse*) y de una causa precedente es pasado al acto para que comience a ser, es la naturaleza que contiene a todo el mundo.[51]

[50] Véase D. E. Luscombe, "Hugh of St. Victor", capítulo VII de su libro *The School of Peter Abelard*, Cambridge: University Press, 1969, p. 183.

[51] H. de S. Víctor, *Eruditiones Didascalicae*, l. 1, c. 7; PL. 176, 745: "Sunt autem in rebus alia, quae nec principium habent nec finem et haec aeterna nominantur; alia, quae principium quidem habent, sed nullo fine clauduntur et dicuntur

Hugo enfocó el problema con más claridad que sus antecesores; es notorio que no habla de esencia y existencia, ni siquiera de *quod est* y *quo est*, sino que vuelve a la terminología boeciana de *quod est* y *esse*; mas habla de la posesión perfecta (como identidad) del *quod est* y el *esse* en Dios; en El son idénticos los que en la naturaleza se distinguen como la causa y el efecto, esto es, en Dios —dado que es forma pura y dado que la forma da el ser o *esse*— son lo mismo el ser (*esse*) y lo que es causa del ser (la forma concretizada en el *quod est*). Además, su postura es más clara que la de los anteriores porque, al hablar de la diferencia entre Dios y las creaturas, establece que en Dios el *esse* no viene de otra parte, sino de él mismo, con lo cual habla de una identificación *real* entre *quod est* y *esse*, a la que corresponde —en consecuencia— una distinción *real* —también— en la creatura entre esos mismos principios; aunque no lo explicita suficientemente.

En su exposición, Hugo alude no al orden conceptual o mental, sino al orden real y natural, como lo expresa el título que antepone al capítulo en el que asevera su teoría, a saber, "De tribus *rerum* differentiis". En dicho capítulo la palabra "*esse*" no designa, como en los anteriores filósofos, el *ens transcendentale*,

> sino el *ser existencial*, puesto que es el *esse* que la creatura ha recibido de Dios en cuanto *causa*, el *esse* que de la causa *pasó* a la creatura en cuanto *efecto actual*, y *comenzó a ser*, y por tanto, *vino de otro* a la creatura: "*quod aliunde ad esse venit et ex causa praecedenti in actum profluxit ut esse inciperet*". En cambio, el *quod est*, en cuanto que es *aquello* que se convierte en existente, que ya en Boecio significaba siempre una *forma* y que aquí se opone directamente a la *existencia*, no puede concebirse sino como la *esencia*.[52]

Estas palabras de Manser deben tomarse con cierta cautela. A

perpetua; alia, quae initium habent et finem, et haec sunt temporalia. In primo ordine id constituimus cui non aliud est esse et id quod est, id est, cuius causae et effectus diversa non sunt: quod non aliunde, sed a semetipso subsistere habet: ut est solius naturae genitor et artifex. Illud vero cui aliud est esse et id quod est, id est, quod aliunde ad esse venit et ex causa praecedente in actum profluxit ut esse inciperet, natura est quae mundum continet omnem".

[52]G. M. Manser, *La esencia del tomismo*, Madrid: CSIC, 1947, p. 562.

nuestro parecer, el carácter *real* de la distinción de la esencia y el ser en las creaturas (o de *quod est* y *esse*) se ve apuntado en Hugo. Pero todavía el vocablo "*esse*", que utiliza tomándolo de Boecio, no significa plenamente lo que significará para Santo Tomás, en una línea auténtica y plenamente existencial —en el sentido de representar ese vocablo lo que entendemos como el acto de ser o de existir—. Con todo, ya se ve esta distinción no sólo basada en los conceptos ni como distinción meramente conceptual, sino con un rango de realidad —distinción no de razón, sino real— que aflorará en la genial tesis de Santo Tomás.

5. Balance

En una visión retrospectiva sobre los autores que hemos considerado, se aprecia el avance de la doctrina que culminará en Santo Tomás de Aquino, a saber, la tesis de que en los entes creados hay dos principios, la esencia y la existencia o *esse*, que se distinguen entre sí con una distinción real (*real* según un tipo de realidad que debe puntualizarse, pero que no puede ser tratada aquí, y que abordaremos en su oportunidad).

Hay en nuestra conclusión una tesis de carácter histórico: en los autores mencionados no se encuentra —algunos la han querido ver— la distinción real entre esencia y existencia, y, por lo tanto, no se da el hallazgo de la dimensión existencial que se da en Santo Tomás. Y hay también una tesis no sólo histórica sino además sistemática: la pugna conceptual de estos autores para explicar la diferencia entre creatura y Creador nos hace percibir mejor el lugar que ocupa la famosa distinción *real* en el sistema del Aquinate.

LA DISTINCIÓN ENTRE ESENCIA Y EXISTENCIA EN LOS ESCOLÁSTICOS ANTERIORES A TOMÁS DE AQUINO

0. Preámbulo

El capítulo anterior nos ha servido para comenzar a darnos cuenta de que distinguir la esencia y la existencia en los entes creados y delimitar el tipo de distinción que media entre ambos constitutivos ontológicos requirió un gran esfuerzo mental, y para empezar a ver que no surgió abruptamente con Santo Tomás, sino que recorrió un arduo y penoso camino de argumentaciones y de enconadas polémicas. Por ello las etapas preparatorias a la tesis establecida por el Aquinate resultan muy esclarecedoras y nos sirven para observar cómo se fue forjando, a base de tanteos y formulaciones no del todo felices, esta distinción tan fundamental para la historia de la escolástica, para la ubicación del tomismo dentro de ella y para la metafísica en sí misma.

Llama la atención que, además de algunos maestros seculares, como Guillermo de Alvernia y Felipe el Canciller, tomaron parte en esta búsqueda algunos maestros franciscanos, como Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle y el propio San Buenaventura, aunque después sería combatida tal distinción en esta escuela y de hecho ya comenzaba a serlo —por Alejandro de Alejandría y Ricardo Rufo—; hasta llegar a la formación de la escuela dominicana, uno de cuyos pilares era San Alberto Magno, el maestro de Santo Tomás de Aquino.

1. Felipe el Canciller y Guillermo de Alvernia

Se nos dice que Felipe el Canciller (h. 1160-1236), autor de una obra comúnmente llamada *Summa de bono*, parece ser el primero que trató

de las propiedades trascendentales del ente: unidad, verdad y bondad.[1] Pues bien, al explicarlas se refiere a la distinción entre el *esse* —que parece corresponder a la existencia— y el *quod est* —que parece corresponder a la esencia—; y a tal punto se sirve de esa distinción, que la relación de ambos componentes le ayuda a exponer las propiedades trascendentales del ente; por ejemplo, define la verdad a partir de esos dos elementos, como reunidos en ella: "Verdadero, por tanto, es aquello que tiene indistinción (*indivisionem*) entre el *esse* y el *quod est*".[2]

No debemos dejarnos arrastrar, sin embargo, por los términos de la fórmula. Se ha visto en los autores de este tiempo que el "*quod est*" suele designar el ente en su parte de substrato y el "*esse*" al ente en su parte de forma completa o total —y no propiamente como existencia—. Y tenía más bien un carácter conceptual la distinción así entendida: el ente parcial y ese mismo ente como completo o total. Como puede verse, en esta indistinción que atribuye Felipe al *esse* y al *quod est* en lo que es *verdadero*, resulta claro que todavía no se refiere a una distinción real, sino que da la impresión de moverse aún en el plano conceptual o lógico (de razón), como hasta entonces se venía haciendo en seguimiento de Boecio. Quedaba un largo proceso para ahondar en la radicación de esa distinción de co-principios en la naturaleza real de las cosas creadas.

La obra principal de Guillermo de Alvernia (Auvergne o Aurillac, h. 1180-1249), el *Magisterium Divinale*, que consta de siete partes, comienza, por otro lado, con dos muy importantes: el *De Trinitate* y el *De Universo*,[3] la primera escrita hacia 1228 y la segunda entre 1231 y 1236.[4] Escribe, pues, antes que Alejandro de Hales, quien fuera su compañero en la Universidad de París[5] y del que trataremos después.

[1]Véase H. Pouillon, "Le premier traité des propriétés transcendentales", en *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 42 (1939), pp. 40-77.

[2]F. el Canciller, *Summa de bono*, ed. H. Meylan, Paris: Bibliothèque Thomiste, 1938, p. 72.

[3]Véase I. Kramp, "Des Wilhelms von Auvergne 'Magisterium Divinale'", en *Gregorianum*, 1 (1920), pp. 551 y 554.

[4]Véase *ibid.*, 2 (1921), p. 78.

[5]Véase *ibid.*, p. 187.

En estas dos partes de su obra aborda el problema que nos interesa, y se destacan dos influencias: la de Boecio y la de Avicena. Hemos de ver si Guillermo se queda en la misma línea todavía esencialista que se da en su antecesor latino, o si avanza más hacia la distinción real entre esencia y existencia.

En cuanto a la influencia de Boecio, además de la distinción entre el ser categorial y el ser en cuanto tal, de él toma Guillermo la célebre distinción entre el *quod est* y el *esse*; más aún, recupera la distinción hecha por Gilberto Porreta entre *quod est* y *quo est*, e incluso añade él mismo la distinción expresada por los vocablos *essentia* y *esse*, como se ve en sus textos. De Avicena, Guillermo recoge la distinción entre el *ens necessarium* y el *ens possibile*, correspondientes al Creador y la creatura. Con base en estas nociones explicará la constitución de ambos entes, así como sus diferencias.

Partiendo de la simplicidad del Creador y la composición de la creatura, Guillermo explica la primera por la identificación y la segunda por la distinción del *quod est* y el *esse*: "... todo [ente] simple tiene como [algo] uno su *esse* y su *quod est*. Lo cual equivale a decir que en lo verdaderamente simple, de lo cual habla él [Boecio], no es distinto el *quod est* y el *quo est* o *esse*".[6] Eso por lo que respecta a Dios; en la creatura se da una situación distinta:

> Por tanto, en todo otro [ente distinto de Dios] una cosa es el mismo ente y otra cosa su *esse* o entidad... Y otro ente [diverso de Dios] está de alguna manera compuesto de *quod est* y *quo est* o su *esse* o su entidad, al modo como lo blanco es blanco por el sujeto y la blancura.[7]

Esta diversidad entre el creador y la creatura se ve en que el *esse* o ser o entidad se predica esencialmente de Dios, mientras que se predica accidentalmente de la creatura. En el creador, al decir que es, se le predica el *esse* esencialmente: "Sólo el Creador se dice [es *esse*] esencialmente, o según la esencia, o según la substancia".[8] Y en otro

[6] G. de Alvernia, *De Universo*, II, 2, c. 8, en *Opera Omnia*, per Ioannem Dominicum Traianum Neapolitanum, Venetiis: Dam. Zenarix, 1591.

[7] *Ibidem*.

[8] *Ibid.*, I, 3, c. 26.

lugar aclara: "De este modo es el ente cuya *essentia* es para él el *esse*, y cuya esencia predicamos cuando decimos 'es': de modo que él mismo y su *esse*, que le asignamos cuando decimos 'es', son una sola cosa según todos los modos".[9] En cambio, al decir que la creatura "es", se le predica el *esse* accidentalmente: "El *esse* que se predica por la palabra 'es' es el *esse* por el que cada cosa es, y digo que este *esse* se dice de cada uno de los otros [entes diferentes de Dios] accidentalmente, o según la participación".[10] De ahí resulta que el *esse* es inseparable de Dios, pero es separable de las creaturas, i. e. no lo tienen en propiedad, sino como algo recibido y participado: "Y de todos ellos [los entes distintos de Dios] es separable según el acto, o según la razón, o según el intelecto. Pero del Creador no es separable según ningún modo, pues de otra manera sería para él algo requerido o adventicio".[11]

Vemos que, para Guillermo, el *esse* se allega a cada ente respecto de su esencia completa; así, en Dios, la esencia completa incluye al *esse* como indentificándose con ella, mientras que en las creaturas la esencia completa recibe al *esse* como algo extrínseco, añadido y distinto: "El *esse* o entidad de cada cosa le acaece (*accidit*) y le adviene fuera de su substancia y razón completas, y esto a excepción del Primer Principio, sólo al cual le es esencial y es uno con él en la ultimidad de su unidad".[12] De esta manera, en consecuencia, todo lo creado, en cuanto causado, tiene el ser o *esse* como accidental, exterior y adventicio: "Cada una de las cosas que son, fuera del Creador, son sólo desde el exterior y desde fuera, teniendo el *esse* desde fuera y como adventicio".[13]

Guillermo parece acercarse a la distinción trazada por Santo Tomás, pero no podemos decir simplistamente que sostienen la misma tesis. La razón es que en Guillermo todavía el *esse* no es el acto de ser o la actualidad última del ente, sino que parece significar la

[9]El mismo, *De Trinitate*, c. 1.
[10]El mismo, *De Universo*, I, 3, c. 26.
[11]*Ibidem*.
[12]*Ibid*., II, 2, c. 7.
[13]*Ibid*., I, 3, c. 26.

entidad total (como él mismo dice: "el *esse* o la entidad de la cosa"), y eso todavía está en la línea de lo que para el Aquinate es solamente la esencia. Sin embargo, al marcar la accidentalidad del *esse* con respecto a la creatura y la perfecta posesión por parte de Dios, se acerca a la predicabilidad que Tomás atribuye al *esse* o existir en las creaturas. Siempre surge esto en el contraste entre el ser de Dios y el ser de la creatura.

Se presenta así la distinción —que Guillermo toma de Avicena— entre ser actual o necesario y ser potencial o posible. El ser actual o necesario, o sea el *esse* primero, es Dios, y es *esse* primero porque en él el *esse* es absolutamente "inseparable de él".[14] A diferencia de él, el ser potencial o posible, o sea el *esse* segundo, es la creatura, y es un *esse* segundo porque en él el *esse* es recibido y, por tanto, separable: " ... hablaremos del *esse* segundo, que se llama ... *esse* potencial ... y tal es el *esse* que comienza a ser. Luego es un *esse* indigente, porque necesita de otro para ser, y sólo viene al ser porque otro le da el ser".[15]

En la línea del ente creado o potencial, el *esse* no le pertenece a él de manera esencial, sino de manera accidental; por ello es un compuesto de *potentia* (esencia) y *esse* (existencia):

> Y, ya que el ente potencial [según Avicena] es un no ente por esencia, entonces él mismo y su *esse*, que no le pertenece por esencia, son en verdad dos cosas, y una le adviene accidentalmente (*accidit*) a la otra y no cae en la razón ni en la quididad [o esencia] de la misma. Luego el ente, según este modo, es compuesto y resoluble en su *possibilitas* y su *esse*.[16]

El ser, existencia o *esse* le sobreviene como un accidente a la substancia creada:

> Todo lo que es así causado es un *esse* posible por sí, y es algo que recibe el *esse* de algo superior a él que es distinto de él y, por esto, [el *esse*] está

[14] *Ibid.*, I, 1, c. 3.
[15] El mismo, *De Trinitate*, c. 6.
[16] *Ibid.*, c. 7.

en él de manera potencial o posible, porque es para él un *accidente*, esto es, algo que le adviene y que es recibido por él encima de toda su esencia completa.[17]

Guillermo sigue en esto muy de cerca a Avicena, con lo cual interpreta la accidentalidad de la existencia no como la del accidente *predicable* o lógico, sino como la del accidente *predicamental* u ontológico.

En vista de estas imprecisiones, hemos de ser cautelosos y no adjudicar todavía a Guillermo la clara distinción real esencia-existencia en las cosas creadas, ni la relación precisa de predicabilidad que guarda la existencia con relación a la esencia de una cosa. Por eso no podemos aceptar la interpretación de C. Henry, según la cual Guillermo no diría que el ser actual o existencia se añade a la esencia o subsistencia completa de la creatura al modo de un accidene predicamental, sino como una realidad añadida por participación.[18] Al parecer, lo que sucede es que Henry quiere ver muy clara ya en Guillermo la coincidencia con Tomás de Aquino, siguiendo las tesis de Schindele;[19] pero son muy de atender las razones con las que Amato Masnovo, en cuanto a la distinción de Guillermo entre la *quidditas* y el *esse participatum*, demuestra que este último *esse* no es algo creado e inmanente en la creatura, sino que es el mismo Creador, considerado en el ejercicio de su influjo causal hacia la creatura. Guillermo no habría llegado, pues, a la posición tomista.[20] Todavía faltaban, en la historia de este problema, algunas reflexiones que profundizaran en él.

[17]El mismo, *De Universo*, I, 1, c. 3.

[18]Véase C. Henry, "Contributions a l'histoire de la distinction de l'essence et de l'existence dans la scolastique", en *Revue Thomiste*, 19 (1911), p. 446.

[19]Véase S. Schindele, *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik*, München, 1900, p. 30, y *Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne*, München, 1908, pp. 23-25.

[20]Véase A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1930, t. I, pp. 161 ss., 188 ss. y 196-206. Ver también E. Gilson, "La notion d'existence chez G. d'Auvergne", en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 15 (1946), pp. 55-91.

2. Alejandro de Hales

El maestro Alejandro de Hales (1170/1180-1245) fue uno de los fundadores de la escuela franciscana. En su inmensa *Summa Theologica* defiende el hilemorfismo universal en las creaturas y expone la tesis de que en Dios se identifican el *quod est* (Dios) y el *quo est* (la deidad o divinidad), mientras que en las creaturas difieren: "... ninguna cosa creada es su esencia ni por sí tiene el *esse*, sino que depende de otro; luego en toda creatura el *quo est* y el *quod est* difieren; luego esta composición es común a toda creatura".[21] Sin embargo, no resulta claro —por ese texto— que se esté refiriendo Alejandro a la distinción tomista; más bien parece aludir a la consabida distinción entre esencia concreta (el *quod est*, como Dios o Sócrates o este hombre) y esencia abstracta (el *quo est*, como la deidad o la humanidad).

Alejandro también se plantea el problema al comparar a Dios y las cosas creadas. Es bastante impreciso en el uso de la terminología ("*quod est*" y "*quo est*" o "*esse*" llegan a tener varios sentidos en su obra); pero podemos lograr una aceptable claridad en sus tesis. Establece como tesis fundamental la radical diferencia entre el Creador y la creatura. En Dios su *quod est* y su *quo est* no forman un compuesto, sino que realmente se identifican, ya que él es simplicísimo. Por el contrario, en la creatura difieren. Uno de los textos más claros es el siguiente:

> [Dios] no está compuesto de otras cosas, al modo como ocurre en toda creatura que existe de suyo; ni es componible con otra cosa, como lo es la materia, la cual es componible con la forma y la forma es componible con la materia y el *quo est* es componible con el *quod est*; ni se da por composición de materia y forma, ... por ejemplo, la forma universal *hombre* o *humanidad*, la cual sobreviene a lo que está constituido de alma racional y cuerpo.[22]

[21] A. de Hales, *Summa Theologica*, studio et cura Patrum Collegii Sancti Bonaventurae ad Claras Aquas (Quaracci), 1928, t. II, n. 59.

[22] *Ibid.*, 1924, t. I, n. 33.

Podemos lograr en ese pasaje cierta claridad en cuanto a la terminología de Alejandro, porque él mismo alude a otros binomios ontológicos con los que no podría confundirse el de *quod est* y *quo est*. En efecto, su párrafo aducido impide que el *quod est* y el *quo est* se confundan con la materia y la forma, pues establece a estos dos últimos como una pareja diferente; pero, aunque pone la forma universal y el compuesto de materia y forma, no pone como una pareja distinta el *quod est* y el *quo est* o la esencia concreta y la esencia abstracta (y no parece que la primera coincida con la composición de materia y forma, y la segunda con la forma universal). Por lo cual, da la impresión de que Alejandro sigue pensando en el *quod est* y el *quo est* como esencia concreta y esencia abstracta; y con ello, Alejandro no ha abandonado la línea de la esencia para relacionarla con la existencia, sino que todo su discurso se mueve en el nivel de la esencia.[23] Sus términos *quod est* y *quo est* (o *esse*) no salen del orden de la esencia y, consiguientemente, todavía no se puede hablar de que haya captado el *esse* tomista o la existencia como otra perfección y como la actualidad última de un ente.

Ya un contemporáneo de Alejandro de Hales impugnó el planteamiento de esta distinción de *quod est* y *quo est*, a saber, el franciscano Alejandro de Alejandría (muerto en 1314), y a él se sumó en ese empeño otro franciscano: Ricardo Rufo (muerto después de 1259), en su comentario a las *Sentencias* (ca. 1250), lo mismo que el autor anónimo de la *Summa Philosophiae* (entre 1260 y 1270).[24] Eran sólo pequeños inicios de lo que después serían denodadas luchas contra la famosa distinción.

3. Juan de la Rochelle y San Buenaventura

Juan de la Rochelle (o de Rupella, h. 1200-1245) es discípulo y sucesor en París de su hermano de hábito Alejandro de Hales, pero está más

[23] Véase V. Sinistrero, "La distinzione fra essenza ed esistenza in Alessandro di Hales", en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 22 (1930), pp. 61-72.

[24] Véase L. de Raeymaeker, *Metaphysica Generalis*, t. II: *Notae historicae*, Lovanii: E. Warny, 1935 (2a. ed.), p. 328.

influido por Felipe el Canciller y su lucha contra el hilemorfismo universal procedente de Avicebrón, y con ello se aparta de Alejandro. También Juan de la Rochelle traza la distinción entre *quod est* y *quo est*, y se ha querido ver una coincidencia muy fuerte entre su tesis y la de Santo Tomás.[25] Pero Cornelio Fabro, agudamente, ha comprobado que la tesis de Rochelle no coincide con la tesis tomista, sino que es una fiel repetición de la distinción efectuada por Boecio, el Porretano, Felipe el Canciller y el mismo Hales.[26]

En verdad, Rochelle repite a Boecio, pues el *quod est* y el *quo est* no son para él la esencia y la existencia como partes del ente, sino que son partes de la esencia o partes esenciales: "... las partes esenciales del ente se dicen de dos modos. De un modo, se dicen partes del ente el *quod est* y el *quo est*, y tales partes se encuentran en todo lo que está más acá (*citra*) del Principio, a saber, en toda creatura".[27] Así, pues, no hay una composición real ni una distinción real entre el *quod est* y el *quo est* que sea equivalente a la composición /distinción real de la esencia y la existencia en el tomismo, sino que el *quod est* y el *quo est* se relacionan como el ente y la esencia, como el hombre y la humanidad, como lo intelectual y la intelectualidad, i. e. como la esencia concreta y la esencia abstracta: "En efecto, cuando digo 'hombre', significo el *quod est*; y cuando digo 'humanidad' significo el *quo est*".[28] En Dios no se distinguen de ningún modo, en la creatura sí se distinguen, pero no puede interpretarse esto como una distinción real de esencia y existencia en la creatura (al estilo de Santo Tomás), ya que permanecen en la sola línea de la esencia:

> Y, siendo en Dios indiferentes el *quod est* y el *quo est*, como Dios y la Deidad, sin embargo, en toda creatura son diferentes. Y, siendo que

[25]Véase G. Manser, "Die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz bei Johannes von Rupella", en *Revue Thomiste*, 19 (1911), pp. 89-92.

[26]Véase C. Fabro, "La distinzione tra 'quod est' e 'quo est' nella 'Summa de Anima' di Giovanni de la Rochelle", en el mismo, *Esegesi Tomistica*, Roma: Università Lateranense, 1969, p. 84.

[27]J. de la Rochelle, *Summa de Anima*, ed. T. Domenichelli, Prato: Giachetti, 1882, p. 119.

[28]*Ibid*., p. 134.

> en toda creatura espiritual hay diferencia entre su *quod est* y su *quo est*, y el *quod est* es la composición de substancia y accidente, sin embargo, no hay en ella composición de materia y forma. Y, ya que en la creatura corporal hay composición de materia y forma, y de sujeto [o substancia] y accidente, también en ella son diferentes su *quod est* y su *quo est*.[29]

De esta manera, el *quod est* y el *quo est* no se distinguen para Rochelle como la esencia y la existencia, sino que —al igual que en Boecio— se sitúan nuevamente en la línea de la esencia, como la consideración concreta (el *quod est*) y la consideración abstracta (el *quo est*) de la misma esencia o formalidad. Explica Fabro que, según Rochelle,

> el acto indicado por el *quo est* no es la existencia, sino cualquier actualización formal, tanto esencial como accidental. El *quod est* o *ens* es el sujeto receptivo de esa formalidad. Este sujeto puede ser considerado sea *a parte ante* o *a parte post*; *a parte ante*, como la materia respecto de la forma, o la esencia [substancia] (tanto simple como compuesta) respecto de los actos accidentales; *a parte post* es, en un sentido más propio que el anterior, el *synolon* de materia y forma, y, más propiamente aún, el concreto (singular) existente, ya actualizado, tanto en el orden esencial como en el accidental.[30]

Por consiguiente, no puede aseverarse que la tesis de Rochelle sobre el *quod est* y el *quo est* corresponda ya a la tesis de Santo Tomás sobre la esencia y la existencia; es todavía sólo un paso más en el proceso hacia ésta.

Por lo que toca a San Buenaventura (1221-1274), se le ve sumamente preocupado por el problema de la simplicidad de Dios y la composición de las creaturas. En lo substancial coincide con Alejandro de Hales. Dios es simple, en Él se identifican el *quod est* y el *quo est* (según la distinción boeciana), así como el ser posible y el actual (según la distinción aviceniana). En las creaturas hay composición de materia y forma, tanto en las corpóreas como en las angélicas

[29] *Ibidem*.
[30] C. Fabro, *art. cit.*, p. 83.

(hilemorfismo universal).[31] La composición principal de la creatura es la de potencia y acto, pero abarca el *quod est* y el *quo est*: "las creaturas, en cambio, son compuestas..., porque tienen un *esse* compuesto de acto y potencia".[32] Pero es bastante claro que la utilización que Buenaventura hace de los términos "*quod est*" y "*quo est*" viene a reducirse a la que habían hecho sus cofrades franciscanos Alejandro de Hales y Juan de la Rochelle, sobre todo por influencia del primero.[33]

4. San Alberto Magno

Dentro de la escuela dominicana, Alberto Magno (1196/1206-1280) fue uno de los principales promotores del aristotelismo. Su intención fundamental consistió en depurarlo de sus adherencias neoplatónicas y vencer las resistencias que oponían a la doctrina del Estagirita los seguidores del neoplatonismo, que eran mayoría.[34] Pero lo desconcertante es que se encuentra en la obra de Alberto un influjo neoplatónico a veces más fuerte que el aristotélico, incluso en puntos doctrinales de gran importancia.[35] Pues bien, uno de esos puntos capitales en los que permanece ligado al neoplatonismo es su

[31]Véase E. Gilson, *La filosofía de San Buenaventura*, Buenos Aires: Dedebec, Eds. Desclée, de Brouwer, 1948, pp. 238 ss. Buenaventura habla del *quod est* y el *quo est* de los ángeles incluyendo en ello su teoría de la materia espiritual (tomada de los que sostienen el hilemorfismo universal); a esa materia, para distinguirla de la que es propia a los seres materiales, la llama "espiriteria" (*spiriteria*), la cual constituye la substancia espiritual (véase S. Buenaventura, *Opusculum XV De substantiis separatis seu de Angelorum natura*, c. 6).

[32]S. Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 8. P. II, a. 2, q. 2, en *Opera Omnia*, editio studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (Quaracci), 1882. Véase J. Bittremieux, "Distinctio inter essentiam et esse apud S. Bonaventuram", en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 14 (1937), pp. 302-307. Véase M. Beuchot, "Significado y carácter general de las pruebas de Dios en el pensamiento bonaventuriano", en *Revista de Filosofía* (UIA), 20 (1987), pp. 304-317.

[33]Véase S. Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 3, P. I, a. 1, q. 1; d. 17, a. 1, q. 2.

[34]Véase M. Beuchot, *El espíritu y la obra de San Alberto Magno*, México: Cuadernos Dominicanos, 1978, pp. 15-17.

[35]Véase F. van Steenberghen, "La filosofia di Alberto Magno", en *Sapienza*, 18 (1965), p. 384.

doctrina del *esse*, con respecto a la cual no le seguirá su discípulo Tomás de Aquino; en realidad, esta doctrina neoplatónica del *esse* marca toda la metafísica de Alberto.[36]

Por ello, aunque el maestro de Santo Tomás utiliza varias veces la expresión "*esse actus essentiae*", i. e. el ser como acto de la esencia, no significa lo mismo que en el Aquinate; aún no ha llegado a la elaboración que efectuará su discípulo. Según observa acertadamente Geiger, el *esse* albertino pertenece todavía —al igual que para los demás seguidores de Boecio— al orden de la causa formal, esto es, a lo que en Tomás corresponde a la *essentia*, sin salir de ella.[37]

Alberto parte de la distinción boeciana-porretana de *quod est* y *quo est* (añadiendo la influencia de Avicena y su distinción entre *quidditas* y *esse*). Para él, el *quod est* designa lo que puede ser informado, i. e. lo que puede recibir la forma; es mero principio receptor de la parte formal del ente; pero, aunque es principio receptivo, no se identifica sin más con la materia, es algo más elaborado que ella: corresponde a lo que también se llamaba el "subsistente" o "supuesto" (*suppositum*). Así, el *quod est* pertenece a las investigaciones y discusiones que se establecieron para explicar cómo una *forma*, que es de suyo algo común a muchos, se da en la realidad como apropiada por un supuesto individual o subsistente.[38] El *quo est* pertenece de manera más clara a la parte formal o de la forma —en oposición a la materia—; en el *quo est* se inscriben tanto la *essentia* como el *esse* y sus características han de ser cuidadosamente distinguidas.

La *essentia*, pues, constituye una parte del *quo est* y es entendida por Alberto no como una mera potencia que exija ser actualizada por el *esse* recibido en ella. La *essentia* misma es ya actualidad, es acto formal; sin embargo, la *essentia* requiere del *esse* porque todavía es

[36]Véase M. Beuchot, "Estructura y función de la metafísica según San Alberto Magno", en *Libro Anual del ISEE*, 8 (1980), pp. 213-239, recogido también en el mismo, *Estructura y función de la metafísica*, México: CEOP, 1980, pp. 39-65.

[37]Véase L. B. Geiger, "La vie, acte essentiel de l'âme; l'*esse*, acte de l'essence d'après Albert le Grand", en *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, Montréal: Institut d'études médiévales - Paris: Vrin, 1962, p. 50.

[38]Véase S. Alberto Magno, *Summa Theologica*, pars 2, tr. 4, q. 13, membr. 1, sol., ed. de A. Borgnet; *Opera*, Paris: Vivès, 1890-1899, t. 32, p. 160a.

abstracta y común, por lo cual necesita de él para pasar al estado de ser concreto y subsistente de manera efectiva.[39]

El *esse* constituye la parte más propia del *quo est*; en un sentido genérico, es lo que determina al *quod est* a ser esto o aquello. Pero tiene otros sentidos específicos.[40] Excluyendo el sentido de causa material, el *quo est* puede tener un sentido de causa eficiente, de causa final y de causa formal. Pero Alberto insiste en este último: el *esse* tiene un sentido propio de formalidad.[41] Establecido como formalidad, el *esse* es dado al *quod est* por el *quo est*, el cual no es una causa eficiente, sino una causa formal; y el *esse*, así dado por el *quo est*, puede ser la determinación que corresponde al género, a la especie o a la definición completa. Es, por tanto, un *esse* que cae en el orden de la forma, que es relativo a la materia; pero, ya que también la esencia cae en el orden de la forma, el *esse* se distingue de ella porque, dentro del orden de la forma, connota además la realización efectiva, que no era connotada por la esencia.

Vemos, así, que —según Alberto— el *esse* dice relación a la esencia, a la forma y a la materia. Para apreciar la función del *esse*, será conveniente estudiarlo —como lo hace Geiger—[42] en su función frente a estos correlatos.

En cuanto a la relación *Esse-Essentia*, Alberto nos dice que el *esse* es el acto de la *essentia*: "La esencia es aquello cuyo acto es el *esse*, y el *esse* es el acto de la esencia en el *quod est*".[43] El *esse* es, pues, de alguna manera distinto de la *essentia*, es un acto distinto, realiza una función distinta; su acto se recibe, como en su sujeto, en el *quod est*. Si la *essentia* es, como decíamos, un acto formal todavía abstracto que se

[39]Véase el mismo, *Summa de creaturis*, tr. 1, q. 21, a. 1, sol., Borgnet, t. 34, 436a; *Summa Theologica*, pars 2, q. 3, ad quaesit. 2, Borgnet, t. 32, 37a.

[40]Un estudio sobre estos sentidos se encuentra en L. Ducharme, " '*Esse*' chez saint Albert le Grand. Introduction à la métaphysique de ses premiers écrits", en *Revue de l'université d'Ottawa*, 1957.

[41]Véase S. Alberto Magno, *Summa de creaturis*, tr. 4, q. 21, a. 1, ad sol. 2, Borgnet, t. 34, 465b; *Summa Theologica*, pars 1, tr. 6, q. 26, membr. 1, a. 3, particula 1, sol., Borgnet, t. 31, 246b-427a.

[42]Véase L. B. Geiger, *art. cit.*, pp. 98-108.

[43]S. Alberto Magno, *Summa Theologica*, pars 2, tr. 1, q. 3, membr. 3, a. 2, ad 2, Borgnet, t. 32, 35a.

recibe en el *quod est*, el *esse* es un acto, recibido en ese mismo *quod est*, de manera concreta, connotando la realización efectiva. Allí radica la diferencia entre la *essentia* y el *esse* como aspectos del *quo est* que afectan al *quod est*.

Por lo que hace a la relación *Esse-Forma*, Alberto los distingue a uno y otro. Si el *esse* no se identifica totalmente con el *quo est*, tampoco se identifica cabalmente con la forma, con la que a veces los textos dan la impresión de decir que se identifica el *quo est*: esto sucede al hablar de las substancias inmateriales, que, al no tener materia, su forma es su misma onticidad. Pero, ya que la forma es relativa a la materia, no es del todo correcto llamar "formas" a las substancias inmateriales, dada esa ausencia de materia como correlato. En cambio, la forma se da propiamente en las substancias materiales, y en ellas podemos examinar cuál es la función del *esse* con respecto a la forma.

El *quo est* informa al *quod est*, que es un sujeto receptor. Por tanto, la forma está en la parte del *quo est*, y, ya que el *esse* está también en la parte del *quo est*, está relacionado con la forma. Aún más, surge de un aspecto de ella. Y es que Alberto, siguiendo en esto a Avicena, distingue dos aspectos en la forma: la divide en *forma partis*, i.e. la forma que físicamente es co-principio —junto con la materia— de la esencia de los entes corpóreos, y en *forma totius*, i.e. la forma en cuanto esencia genérica o específica, que lógicamente puede atribuirse como predicado esencial a los sujetos en los que se realiza.[44]

De estas dos formas, parcial y total, es la *forma partis* la que da el *esse* substancial y específico al compuesto de materia y forma; i.e. lo hace ser algo susceptible de definición, por ejemplo hombre o asno. El *esse* aportado por la *forma partis* es el acto esencial primero: el de ser algo, y también el acto esencial segundo: el operar conforme a la naturaleza específica de la cosa (el acto segundo emana del acto primero), como el acto de iluminar emana del acto de ser luminoso. Se cumple el *dictum* neoplatónico "*forma dat esse rei*", pues la forma (parcial) da el *esse*, que es una determinación esencial que el sujeto (*quod est*) recibe de la forma.[45] Pero el *esse* se sitúa en la forma, en la

[44]Véase el mismo, *In III Sententiarum*, d. 2, a. 5, sol., Borgnet, t. 28, 27ab.

[45]Véase el mismo, *De anima*, II, tr. 1, c. 2, Borgnet, t. 5, 192a; *De unitate intellectus*, c. 5, 19 a ratio, Borgnet, t. 9, 458a.

causa formal, y debe distinguirse de la causa eficiente. Por eso para Alberto se contraponen lo formal y lo eficiente: *forma dat esse, causa efficit*. Tampoco el *esse* debe confundirse con la forma, sino establecerse como efecto (o cuasi-efecto, ya que se trata de una causa formal) especificador de la forma por relación a la materia, efecto por el cual ella deviene un *hoc aliquid*, susceptible de portar un nombre y de ser objeto de una definición. El *esse* es un efecto o cuasi-efecto de la forma en la materia que afecta a todo el compuesto hilemórfico.

La última relación, *esse-materia*, nos aporta una ulterior clarificación. La forma da el *esse* a la materia; el *esse* que la materia recibe de la forma es la especificación por la que se constituye un ente determinado, por ejemplo, hombre o asno. En efecto, la materia, que ya tiene cierta onticidad —es un ente potencial o en potencia, no una mera posibilidad lógica—, es de suyo indeterminada, y requiere de la forma o esencia para recibir determinación.[46] Esta especificación no puede ser el existir o el *actus essendi*, sino un *esse* formal, el de la cualidad de substancia. Emana del *quo est*, esencia o forma, y se recibe en el *quod est*, materia dispuesta para recibir esa forma.

> El *esse*, entendido como acto de la esencia o de la forma, es, entonces, un efecto del principio formal, intermedio entre ese principio y el sujeto receptor... El *esse*, considerado como acto, es el efecto formal de la esencia. Más exactamente, es, visto desde la esencia, una emanación o una difusión formal; visto desde el lado del sujeto: *quod est* o materia, es la perfección formal que establece a este último en el nivel ontológico determinado por el rango de la forma misma.[47]

Se ha hablado del *esse* y de la *essentia* contenidos en la expresión de Alberto: "*esse actus essentiae*". Para redondear su explicación conviene atender a la noción de *actus*: el *esse* es un *actus* de la *essentia*. Pero la palabra "*actus*" tiene, para Alberto, varias significaciones: (i) como *acto-efecto*, i.e. el producto o efecto de una acción;[48] (ii) como *acto-*

[46]Véase el mismo, *Physica*, I, tr. 3, c. 12, Borgnet, t. 3, 72b.

[47]L. B. Geiger, *art. cit.*, p. 107.

[48]Véase S. Alberto Magno, *Summa de creaturis*, pars 2, tr. 1, q. 4, a. 1, ad 10, Borgnet, t. 35, 37a.

acción, i.e. la acción por la cual una causa produce su efecto;[49] (iii) como *acto-perfección*, i.e. el principio interno de actualización de un ente;[50] (iv) como *acto-actualidad*, i.e. el ser en acto por oposición al ser en potencia.[51] Así, el *actus essentiae* puede significar:

(i) el acto producido por la esencia, su efecto;
(ii) la acción de la esencia;
(iii) el acto recibido en la esencia;
(iv) la esencia en acto.

El texto de *In II Sententiarum*, d. 26, a. 7, sol. 1; Borgnet 27, 455a, asigna todos estos sentidos.

La forma produce, como un cuasi-efecto, el *esse*, no como causa eficiente, sino como causa formal; su acción es la difusión de sí misma en el sujeto formado; se da en el sujeto como perfección; y es el resultado o la actualización de la forma en el sujeto formado. Geiger sintetiza:

> Si se quiere, por consiguiente, resumir el conjunto de la doctrina de Alberto relativa al *esse*, entendido como acto de la esencia, hay que decir que la forma, *acto-efecto* de la causa eficiente, es ella misma *acto-perfección* de la materia y del compuesto, en virtud de un *acto-acción* (*actus essentialis, diffusio*) del que el *acto-efecto es el esse*. Este último es *acto-perfección* (perfección primera) del sujeto y del compuesto, al que hace pasar de la potencia al *acto-actualidad*, y que comporta siempre un *acto esencial segundo*, análogo al acto de iluminar por la luz.[52]

Por último, es oportuno tratar de entresacar el tipo de distinción que adjudica Alberto a la *essentia* con respecto al *esse*. Es un tipo de distinción que no precisa muy claramente, pero que corresponde a lo que en la escolástica posterior será llamado *distinción virtual*, no

[49] Véase el mismo, *In II Sententiarum*, d. 1, a. 3, ad 1, Borgnet, t. 27, 12ab.
[50] Véase el mismo, *De anima*, I, tr. 2, c. 6, B. 5, 151b.
[51] Véase el mismo, *Summa Theologica*, pars 2, tr. 14, q. 91, membr. 4, a. 1, ad 2, contra 4am definitionem, Borgnet, 33, 191b.
[52] L. B. Geiger, *art. cit.*, p. 110.

una distinción real entre cosa y cosa, sino una distinción real entre co-principios:

> Al igual que el *alma* y la *vida*, la *essentia* y el *esse* son una sola naturaleza. La distinción entre los diferentes términos no es la de diversas realidades. Es del orden de la inteligencia. Alberto no precisa más. Pero el conjunto de los textos nos autoriza, al parecer, para afirmar que estamos en presencia de lo que la escolástica llama una distinción virtual. Para él, como hemos visto, esencia y *esse* explicitan dos aspectos y dos funciones de una misma *naturaleza*. Ésta, vista sobre todo como determinación formal o específica, que comporta un contenido definible, objeto de la captación inteligible, es expresada por la palabra '*essentia*'. Vista desde un punto de vista más dinámico, como desplegándose de cierta manera en el sujeto para determinarlo, para especificarlo, para informarlo marcándole su impronta, es expresada por la palabra '*esse*'. Y esta palabra designa tanto la *cuasi-operación* que emana de la esencia como un *término* en el sujeto. Es la difusión de la esencia o la esencia misma difundida o derramada en el *quod est* o en la materia. Es decir que en cierto sentido designa la esencia, también, pero la esencia en su función de *causa* formal.[53]

De cualquier manera que sea, el *esse* albertino aún no es el *esse* tomista. Todavía no se ha trazado la distinción real entre esencia y existencia en el plano de los entes creados. Aunque la terminología es parecida, se está en la línea de la esencia sin llegar a percibir distintamente la línea de la existencia. Será Tomás, el discípulo de Alberto, quien por otro camino llegará a la célebre distinción real.

5. Balance

En esta época que acabamos de presentar notamos, al principio de ella, un ligero estancamiento en la profundización del problema que nos ocupa. En el fondo, los autores reviven las tesis y formulaciones de Boecio y sus comentaristas —ahora con el añadido de Avicena—. Pero en Alejandro de Hales y San Buenaventura se comienza a buscar un estatuto propio para la distinción *quod est* y *quo est* no

[53] *Ibidem*.

reductible a la materia ni la forma sin más. Llama además la atención que ya en ese tiempo hubo decididos antagonistas de la mencionada distinción, y seguramente sus objeciones llevaron a una reflexión seria sobre el asunto. Y, finalmente, la especulación de San Alberto Magno tiene como resultado la puesta de relieve del *esse* que él entiende todavía de una manera neoplatónica, pero que prepara la elaboración decisiva que este concepto encontrará en su discípulo Santo Tomás de Aquino.

LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA EN TOMÁS DE AQUINO

0. PREÁMBULO

En cuanto a los mismos términos del problema, hay que decir que Santo Tomás (1225-1274) emplea poco el vocablo "existencia" ("*existentia*"); en su lugar emplea más bien el término "ser" ("*esse*"). Conviene respetar ese uso, ya que, sobre todo, no hace la distinción entre *essentia* y *existentia*, sino entre *essentia* y *esse*, entre esencia y ser.[1] Hablaremos, pues, de la distinción esencia-ser como equivalente a la distinción esencia-existencia. La esencia es lo que es una cosa, el ser (en este caso, en lugar de "existencia") es el hecho de que la cosa es, su acto de ser.

Para distinguir las creaturas con respecto del Creador, Santo Tomás habla de una distinción real en las cosas creadas entre su esencia y su ser; en cambio, en el Creador no habría tal distinción real, sino, en todo caso, meramente una distinción de razón. Esta distinción de razón se opone a la distinción real, pero aun la distinción real se divide en dos: material o física y formal o metafísica. Dos cosas se distinguen físicamente cuando se oponen como cosa y cosa independientes, separable la una de la otra, mientras que hay distinción formal o metafísica entre dos *principios* o elementos de la cosa, sin que sean separables; y así, aunque la esencia y el ser no se distingan con distinción física, se distinguen realmente, sólo que con distinción

[1] "*Esse*" y "*existentia*" sin embargo, son casi equivalentes, sólo diferentes en matiz: Santo Tomás emplea "*existentia*" para significar el ser en la naturaleza de las cosas (*esse in rerum natura*), esto es, de una manera muy concreta; en cambio, "*esse*" designa el ser de manera abstracta, simplemente el acto de ser (véase M. D. Philippe, *Le probleme de l'ens et de l'esse*, Paris: Téqui, 1975, pp. 110-112).

metafísica o formal. Veamos cómo propone Santo Tomás su tesis de la distinción real metafísica entre esencia y ser en las cosas creadas y cómo argumenta a favor de ella.[2]

1. Escritos de juventud

La distinción esencia-ser aparece bien pronto en el pensamiento de Santo Tomás. La destacaremos, primeramente, en tres de su obras juveniles más representativas, y que pertenecen a la misma época (la de su docencia en París como "bachiller sentenciario").[3]

En ellos se nota indudablemente el afán de seguir a Aristóteles, pero tomando en cuenta la Revelación cristiana, los nuevos datos que aporta a Santo Tomás el dogma cristiano, lo cual le hace innovar en cuanto a la metafísica aristotélica.[4] Sin embargo, también recoge la influencia neoplatónica cristiana del Pseudo Dionisio, de Boecio, de San Agustín, del *Liber de causis*, etc.[5] Y parejamente recibe la influencia de judíos y árabes, de entre los que se nota especialmente la presencia de Avicena.[6]

El ente que es objeto de la metafísica es la esencia a la que le conviene el ser (i.e. la esencia a la que le conviene un determinado modo de ser).[7] La primera división que recibe el ente, según dos

[2]Sobre esto, ver el libro, ya clásico, de M.-D. Roland-Gosselin, *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*, Le Saulchoir, Kain (Belgique): Bibliothèque Thomiste, 1926, pp. 185-199.

[3]Se llamaba "bachiller sentenciario" al que se encargaba en la universidad medieval de explicar las *Sentencias* compiladas por Pedro Lombardo, el libro de texto de iniciación teológica en aquel tiempo. Era el grado intermedio entre "bachiller bíblico" y maestro. Tomás lo tuvo de 1254 a 1256, y en ese tiempo escribió el *De principiis naturae* (1255-1256), el *De ente et essentia* (1254-1256), y una parte del *Scriptum super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (1254-1256).

[4]Véase L. B. Geiger, "Saint Thomas et la Méthaphysique d'Aristote", en el mismo, *Philosophie et spiritualité*, Paris: Eds. du Cerf, 1963, vol. I, p. 128.

[5]Véase C. Fabro, "Platonismo, neoplatonismo e tomismo", en *Aquinas*, 12 (1969), p. 219.

[6]Véase A. Lobato, "Avicena y Santo Tomás", en *Estudios Filosóficos*, 4 (1955), pp. 45-80; 5 (1956), pp. 83-130 y 511-551.

[7]Véase Sto. Tomás, *In I Sent.*, prol., q. 1, a. 2. Las citas que haremos de Santo Tomás serán de sus *Opera Omnia*, Taurini: Marietti, 1951.

modos de ser, es el ser en potencia y el ser en acto,[8] o, mejor dicho, el ente se divide primerísimamente en el ente que incluye mezcla de potencia, en cuyo acto hay potencia, y ente en cuyo acto no hay mezcla de potencia, sino que es acto puro. Esto conserva la doctrina auténticamente aristotélica, pero de inmediato se dejará ver en la especulación tomista el influjo neoplatonizante de Avicena.

En el ente donde hay mezcla de potencia y acto (el ente creado), la parte o aspecto potencial es la esencia y la parte o aspecto actual es el ser.[9] Hay, pues, una composición en el ente creado, que es el objeto propio de la metafísica: consta de esencia y ser, que se relacionan como potencia y acto. Es decir, la primera división del ente en potencia y acto encuentra una primera aplicación en la esencia y el ser. Conviene recordar qué es el ente, este ente compuesto, para entender adecuadamente qué cosa son sus componentes.

El término "ente" es analógico, se dice de varios modos, que son modos del mismo ente. De entre esos modos, "ente" puede decirse de estos dos: (i) como algo que es real, y se divide en diez modos que son los predicamentos o categorías; de entre ellos, se dice absolutamente y con pleno derecho de la substancia, pues de los accidentes sólo se dice relativamente y en dependencia de la substancia; (ii) como algo de razón o meramente pensado, y es todo aquello que se puede expresar en una proposición afirmativa, aunque no se refiera a nada real, al modo como hacemos proposiciones acerca de privaciones y de negaciones, que no son nada de la realidad, sino sólo de razón.[10]

A partir de estos significados del "ente", como compuesto, puede entenderse qué es cada uno de sus componentes: esencia y ser; y, primeramente, se tratará de la esencia.

La "esencia" se toma según la primera significación del "ente", esto es, el ente real, divisible en diez predicamentos (la substancia y los nueve accidentes). De acuerdo con ello, la esencia es algo común a las cosas que se colocan en los diez predicamentos, sólo que de

[8]Véase *De princ. nat.*, n. 1, p. 3.
[9]Véase *ibid.*, n. 3. p. 5; n. 12., p. 13.
[10]Véase *De ente et ess.*, I, 1; II, 1.

modo primario significa la substancia y de modo secundario significa los accidentes. En ambos casos, significa ontológicamente *aquello por lo que* la cosa *tiene el ser*[11] o, más propiamente, *aquello que es* la cosa.[12] Pero la esencia recibe otros nombres, de acuerdo a diversas consideraciones. En el plano lógico, está muy relacionada con la definición, que constituye a un género o a una especie, e indica el "qué" (*quid*) es una cosa; por lo cual, en esta consideración lógica y gnoseológica, la esencia recibe el nombre de "quididad" (*quidditas* o *quod quid erat esse*), pues es aquello por lo que la cosa tiene el ser algo o un "qué" (*quid*); en otras palabras, es *lo que es la cosa*. Finalmente, en el orden físico, la esencia recibe otros dos nombres: "forma", en cuanto ésta significa la perfección o firmeza de una cosa, y también "naturaleza", en cuanto significa lo que de cualquier manera se puede captar, y, como la naturaleza de las cosas se capta por sus operaciones, la naturaleza expresa la esencia en cuanto está ordenada a alguna operación.[13] Santo Tomás añade que "*essentia*" traduce en latín el vocablo griego "*ousía*", y ambos significan aquello por lo cual se dice que una cosa es,[14] a saber, *aquello que la cosa es*. En esta época, el aristotelismo que Santo Tomás quiere conservar aparece marcado por las referencias a Averroes (quien, por otra parte, deseaba conservar también el aristotelismo en toda su pureza, y ser un *Aristoteles redivivus*, aunque a juicio de Santo Tomás no lo logra); con todo, también se nota la influencia neoplatónica, especialmente por las citas que hace de Boecio, el *Liber de causis* y Avicena.

Aunque la esencia es común a los diez predicamentos, según se dijo, pertenece de manera más propia a la substancia y de manera menos propia a los accidentes —ya que es análoga, como el ente mismo—. Pero hay dos tipos de substancias: simples y compuestas, según que tengan o no la composición hilemórfica (materia y forma). Las substancias simples se llaman tales por no estar compuestas de materia, sino que sólo consisten en la forma, y son el alma humana

[11]Véase *ibid.*, I, 2.
[12]Véase *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1.
[13]Véase *De ente et ess.*, I, 2.
[14]Véase *ibid.*, II, 5.

separada, las Inteligencias y —de modo muy impropio— Dios; en cambio, las substancias corpóreas están compuestas de materia y forma. Por tanto, en unas y otras la esencia se da de manera distinta. En ellas también se realizará de manera diferente el ser, y aparece entonces el significado del "ser", es decir: el acto de la esencia, la manera como la esencia se actualiza y es. La diversidad o analogía se da, pues, en las substancias simples y en las compuestas. En las substancias simples la esencia tiene un ser más perfecto,[15] y en las compuestas tiene un ser menos perfecto.

En las substancias compuestas de materia y forma, la esencia no es sólo la materia ni sólo la forma del compuesto, sino todo el compuesto mismo de materia y forma. La esencia es la composición hilemórfica. En efecto, la esencia es lo que se designa en la definición; y en la definición de las substancias compuestas se designa tanto la forma como la materia; por tanto, la esencia de las substancias compuestas comprende la materia y la forma.[16] Pero la materia, que, junto con la forma, constituye esta esencia, no es la materia individual o *materia signata (quantitate)*, o materia marcada por la cantidad, que es el principio de individuación, sino la materia común o *materia non signata (quantitate)*, que sólo es principio de especificación.[17] En efecto, cuando se define al hombre, no se toma en cuenta este cuerpo o esta carne y estos huesos, etc., que pertenecen al individuo Sócrates, sino la carne y los huesos en común (i.e. el cuerpo en común). A ello se añade la forma (animal racional) en la definición, a saber: "cuerpo animado racional".

En las substancias simples, incorpóreas o inmateriales, a saber: en el alma humana separada, en las Inteligencias (o ángeles) y en la Causa Primera (o Dios), la esencia se da de un modo más perfecto que en las substancias compuestas hilemórficamente. De inmediato, Santo Tomás se opone a Avicebrón, filósofo judío que decía que en las substancias separadas hay una composición hilemórfica especial, a saber, de una forma y cierta materia "espiritual" o "incorpórea";

[15]Véase *ibid.*, II, 2.
[16]Véase *ibid.*, II, 3.
[17]Véase *ibid.*, II, 6.

Santo Tomás rechaza, pues, lo que se ha llamado "hilemorfismo universal" —i. e. la tesis de que incluso en las substancias incorpóreas hay compuesto de materia y forma, pues se introduce esa materia *sui generis*—, y, en consecuencia, se opone a la corriente agustiniana que mantenía esto. Más bien, Tomás establece que las substancias separadas no tienen materia, sino sólo forma, por eso son inmateriales: su esencia es su forma, según lo expresa la proposición n. 9 del *Liber de causis*.[18]

Pero en estas substancias simples hay que distinguir diversos grados de simplicidad. Solamente en Dios no hay composición alguna, sino absoluta simplicidad.[19] En Él la esencia se identifica con el ser:[20] su esencia es ser y su ser es su misma esencia. Pero en las substancias inmateriales que no son Dios —Tomás se centra en las Inteligencias o ángeles—, la simplicidad no es completa; aunque no se componen de materia y forma, sino que son sólo formas, sin embargo, se componen de forma y ser, esto es, de esencia y ser. Las esencias de las substancias compuestas se multiplican en número por la materia; pero las esencias de las substancias simples, ya que no tienen materia, no se multiplican en número dentro de una especie, sino que cada individuo es (o llena) toda la especie, según lo establece Avicena. Deben tener, pues, un principio de individuación distinto de la materia,[21] y es el ser que se añade a su esencia.

Efectivamente, las substancias simples que no son Dios no son acto puro, sino mezclado con potencia; por ello, no son absolutamente simples. Su parte potencial es la esencia, su parte actual es el ser. En ellas la esencia recibe algo extraño: el ser, que no se entiende en su definición —no quita ni añade nada a su concepto—. Por tanto, en estas creaturas superiores el ser es distinto de la esencia o quididad.[22] El ser de las Inteligencias es "algo extraño" porque no dimana de su propia esencia, sino de una causa extrínseca, a saber,

[18]Véase *ibid.*, V, 1.
[19]Véase *ibid.*, V, 3.
[20]Véase *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 4.
[21]Véase *De ente et ess.*, V, 2.
[22]Véase *ibid.*, V, 3.

la causa eficiente. Y tal causa debe ser el ser subsistente, para que no haya un regreso infinito en las causas. Así, pues, reciben el ser de la primera causa, que es Dios.[23]

De este modo llega Santo Tomás de Aquino a la conclusión que le ha dado fama: la distinción real entre esencia y ser (o existencia) en las creaturas. Si en las creaturas superiores, como lo ha demostrado, la esencia (i. e. la forma) es distinta del ser, *a fortiori* lo será en las creaturas inferiores o compuestas, donde la materia y la forma constituyen la esencia, con respecto a la cual el ser es algo distinto y añadido.

En efecto, la creatura recibe el ser por participación del ser subsistente del Creador.[24] Siguiendo a Avicena, Tomás dice que la creatura es un ente posible en sí y necesario por otro.[25] Por eso en todo ente creado la esencia difiere realmente del ser.[26] Pero éste no es sin más un accidente de la esencia —como sostenía Avicena—, sino el acto de la esencia, el acto de ser.[27] A ello corresponden las dos operaciones de la mente: la primera, o simple aprehensión, se refiere a la esencia; la segunda, o juicio, se refiere al ser,[28] además de a la esencia.

Santo Tomás recapitula lo que ha explicado mostrando cómo se encuentran la esencia y el ser en las diversas substancias que ha señalado, de tres modos:

(a) En Dios la esencia es su mismo ser.
(b) En las substancias creadas intelectuales o separadas "el ser es distinto de su esencia, aunque la esencia sea sin materia; por lo cual, su ser no es absoluto, sino recibido, y por ello limitado y finito o determinado según la capacidad de la naturaleza que lo recibe; pero su naturaleza o quididad es absoluta, no recibida en alguna materia".[29]
(c) En las substancias compuestas de materia y forma, "el ser es

[23]Véase *ibid.*, V, 4.
[24]Véase *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1, ad 2.
[25]Véase *ibid.*, d. 3, q. 4, a. 1; d. 6, q. 1, a. 1; d. 8, q. 3, a. 2.
[26]Véase *ibid.*, d. 8, q. 1, a. 1; d. 2, q. 1, a. 4, ad 1; d. 4, q. 1, a. 1, ad 2.
[27]Véase *ibid.*, d. 3, q. 4, a. 2, ad 2; d. 4, q. 1, a. 1, ad 2; d. 23, q. 1, a. 1; d. 7, q. 1, a. 1.
[28]Véase *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad. 7.
[29]*De ente et ess.*, VI.

recibido y finito, por lo cual recibe de otro el ser; y su naturaleza o quididad [o esencia] es recibida en la materia *signata*".[30]

En definitiva, la esencia es potencia con respecto al ser, que es su acto. Por eso la esencia es *lo que es (id quod est)* la cosa, y el ser, recibido de Dios, es aquello *por lo que subsiste (id quo subsistit)* la cosa en la realidad. Santo Tomás recoge la tradición neoplatónica cristiana y dice que por eso algunos han dicho que las substancias separadas, al no constar de materia y forma, constan, sin embargo, o se componen de *quod est* y *esse*,[31] o de *quod est* y *quo est*.[32] Solamente en Dios no hay ningún tipo de composición, pero en las creaturas sí la hay, y esta composición implica distinción entre los componentes: esencia y ser. Llama la atención y puede parecer contradictorio el que Santo Tomás a veces dice que la esencia es un *quod est* y a veces que es un *quo est*, como lo dice del ser. Con todo, él mismo explica que la esencia puede decirse *quo est* en cuanto que lo que propiamente es el *quod est* es la substancia o lo que subsiste.[33] Pero esto es comparativamente, pues comparada con el ser, la esencia es el *quod est* y el ser es el *quo est*. El propio Tomás llama al esse o ser "*quo est*" y a la esencia "*quod est*".[34] Y dice que, si hay distinción entre la esencia y el ser, la primera es el *quod est* y el segundo el *quo est*.[35] Veremos cómo resuelve esto más adelante.

2. Escritos de transición

Se notan avances en la exposición de la tesis en su comentario al *De hebdomadibus* de Boecio, de época inmediata (1257-1258), y en su comentario al *Peri hermeneias* de Aristóteles, que es posterior (1269-1271).

[30]*Ibidem*.
[31]Véase Boecio, *De hebdomadibus*, c. 1.
[32]Véase Gilberto Porreta, *In De hebdomadibus*, PL 64, 1318 ss.; Sto. Tomás, *De ente et ess*., V, 6.
[33]Véase *In I sent*., d. 23, q. 1, a. 1.
[34]Véase *In I Sent*., d. 8, q. 4, a. 3.
[35]Véase *In I Sent*., d. 8, q. 5, a. 2.

En su comentario al *De hebdomadibus* recoge el sentido exacto de los vocablos usados por Boecio: el *quod est* y el *esse*.[36] El *quod est* por excelencia es el ente concreto, es decir, la esencia individualizada o concretizada —no la mera esencia universal—, que es lo mismo que decir la substancia (primera). Si atendemos al ente concreto o substancia, ciertamente la esencia y el ser son algo *quo*, es decir, son principios *por los cuales* el ente es. Pero si atendemos a la esencia universal, por comparación al ser ésta es *quod est* y el ser es *quo est*. En efecto, el ser (*esse*) de ninguna manera puede ser un *quod est*, ya que no participa de nada, pues el ser no tiene nada extraño a él; más bien él se deja participar y añade algo extrínseco o extraño al ente concreto. A diferencia del ser, la esencia es un *quod est*, y propiamente participa del ser y recibe el ser como añadido, sobre todo considerado como esencia concreta e individualizada.[37] Es el ente mismo que recibe el ser,[38] o, de manera más precisa, es la substancia misma (no la esencia común o universal) a la que se le añade el ser.[39]

En su comentario al *Peri hermeneias*, con una visualización lógica, Santo Tomás subraya lo anterior: "el ente no es otra cosa que *quod est*".[40] En él hay un *quod*, la esencia, y un acto: el *est* o ser, ya que "el verbo 'es' significa el ser".[41] Sin embargo, a pesar de haber sostenido que el término "ente" se toma del término "ser",[42] Santo Tomás tiene una expresión que resulta desconcertante y parece contradictoria: "el ente es la fuente y el origen del ser".[43] Con todo, no hay contradicción; pues, desde el punto de vista etimológico o meramente nominal o de vocablo, el infinitivo "*esse*" da origen al participio "*ens*"; pero, desde el punto de vista de la significación, sucede a la inversa; y, en lugar de una oposición, hay una evolución dentro del pensamiento de

[36]Véase *In De hebd.*, lect. 2, n. 24. También se encuentra esto en *Quodl.* 9, a. 6 y *De veritate*, q. 27, a. 1, ad 8.

[37]Véase *In De hebd.*, lect. 2, n. 25.

[38]Véase M. D. Philippe, *Op. cit.*, p. 94.

[39]Véase *De potentia*, q. 7, a. 2.

[40]*In I Peri herm.*, lect. 5, n. 71.

[41]*Ibid.*, n. 72.

[42]"'Ens' dicitur ab 'esse'" (*In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1.)

[43]*In I Peri herm.*, lect. 5, n. 70: "id quod est fons et origo ipsius esse, scilicet ipsum ens".

Santo Tomás[44], lo cual puede verificarse en el contenido de las dos *Sumas* del Aquinate y en otros escritos de madurez.

3. Escritos de madurez

Seguiremos lo expuesto en la *Summa Contra Gentiles* (1259-1264) y en la *Summa Theologiae* (1266-1273), aduciendo algunos otros textos complementarios.

Tomás insiste en que la esencia y la existencia o ser de Dios se identifican: en Dios la esencia es el ser.[45] Si se demuestra esto, quedará demostrado que en la creatura, radicalmente diversa del Creador, la esencia y el ser son realmente distintos. Tomemos algunas muestras de su prueba de que en Dios la esencia y el ser son idénticas. En la *Summa Contra Gentiles*, habiendo tratado de la existencia de Dios, pasa a considerar su esencia. Dedica un capítulo a demostrar que Dios es su propia esencia, y en el siguiente aborda el problema de demostrar que en Dios la esencia y la existencia se identifican.[46] Tomás ya ha demostrado[47] que hay un ser que necesariamente existe por sí mismo, el cual es Dios. En seguida procede a demostrar que en él la existencia o ser y la esencia se identifican. Primero argumenta por reducción al absurdo:

> Por lo tanto, ese ser que es necesario, si está unido a alguna quididad [o esencia] que no es lo mismo que él es: o es disonante y repugnante a esa quididad, como el que exista por sí la quididad de la blancura; o está en consonancia o afinidad con ella, como el que la blancura esté en otro. Si [acontece] del primer modo, a esa quididad no le convendría ser lo que es necesario que sea por sí, como tampoco a la blancura el existir por sí. Pero, si del segundo modo, conviene que o tal ser dependa de la esencia, o ambos de otra causa, o la esencia del ser. Los dos primeros [supuestos] van contra la razón de lo que es necesario

[44]Véase M. D. Philippe, *op. cit.*, pp. 98-99.
[45]Véase *Summa Contra Gentiles*, I, 22; I, 28; *Sum. Theol.*, I, q. 3, aa. 4 y 5.
[46]Véase *ibid.*, lib. I, c. 22.
[47]Se entiende aquí "demostración" en un sentido muy amplio. Santo Tomás no pretende haber demostrado apodícticamente la existencia de Dios, sino haber dado al hombre el camino (las "cinco vías") para llegar a captar su existencia.

> que sea por sí; porque, si depende de otro, ya no es necesario que sea. Y del tercero se sigue que esa quididad adviene accidentalmente a la cosa que es necesario que sea por sí; porque todo lo que se sigue del ser de otra cosa, le es accidental, y así no será su quididad. Por tanto, Dios no tiene una esencia que no sea su propio ser.

Con esto excluye al mismo tiempo Santo Tomás que la existencia o ser sea algo accidental a Dios, pues si Él tuviera accidentes, tendría mezcla de potencia, y aquí el Santo atiende a algo que ya ha asentado,[48] a saber, que en Dios no hay mezcla de materia ni de esencia y por tanto no hay en Él mezcla de potencia; y dedicará el capítulo siguiente, i.e. el 23, a demostrar que en Dios no hay accidente alguno, lo cual complementa esto. Ahora bien, en el mismo capítulo 22 continúa aduciendo la serie de pruebas.

El argumento siguiente procede por las condiciones del ser necesario: "Todo lo que es es por su ser. Luego lo que no es su mismo ser, no necesariamente es. Pero Dios es el ser que necesariamente es. Luego es su propio ser [o existencia]".

La prueba que viene en seguida recoge algo que ya ha demostrado anteriormente en el *Contra Gentiles* (cap. 18), a saber, la simplicidad de Dios:

> Si el ser de Dios no es su esencia, tampoco puede ser una parte de la misma, porque la esencia divina es simple, como se ha demostrado. Luego sería necesario deducir que es algo diferente de su esencia. Y todo cuanto conviene a otro, pero no en virtud de su esencia, le conviene en virtud de alguna causa; porque todas las cosas que forman unidad, pero no en virtud de su propio ser, necesariamente están unidas por una causa. El ser, por tanto, convendría a dicha esencia por alguna causa: sea por algo que pertenezca a su propia esencia, sea por la esencia misma, o por otra causa diversa. En el primer caso, puesto que la esencia es conforme al ser, se seguiría que una cosa sería causa de su propio ser. Pero esto es imposible; porque en el orden de lo inteligible, primero es la causa y después el efecto; por tanto, si hubiese algo cuya esencia fuese la causa de su ser, se deduciría que debería ser antes de tener ser, lo que es absurdo; a

[48] Véase *Sum. Cont. Gent.*, l. I, cc. 16-17.

menos que se tratase de un ser accidental, lo cual es meramente relativo, y no es imposible, pues podría encontrarse algún ser accidental causado por el sujeto, ya que el ser del sujeto es anterior al del accidente. Pero aquí no estamos tratando de un ser accidental, sino substancial. Mas si se tratara de una conveniencia entre el ser y la esencia por otra causa, entonces no estaríamos hablando de la causa primera, pues todo lo que recibe su ser de alguna causa es causado; y ya hemos demostrado que Dios es la causa primera que no tiene ninguna causa. Luego la esencia que recibiera el ser de una causa externa, no sería la esencia divina. Luego necesariamente el ser de Dios es su misma esencia.

El argumento siguiente procede por la ausencia de potencia en Dios, que ya ha probado (cap. 16):

> *Ser* denota cierto acto; pues algo no se dice que es si está en potencia, sino si está en acto. Mas todo aquello a lo que conviene un acto distinto de sí, se considera como una potencia respecto a dicho acto. Por tanto, si la esencia divina es diversa de su ser, se seguiría que la esencia y el ser tendrían la misma relación que la potencia y el acto. Pero ya se ha probado que en Dios no hay potencia alguna, sino puro acto. Por tanto la esencia de Dios no es otra que su existencia.

La prueba siguiente retoma la simplicidad de Dios, que ya ha dejado demostrada anteriormente (en el cap. 18 del mismo *Contra Gentiles):*

> Todo aquello que puede ser solamente por composición de varios elementos es compuesto. Pero toda cosa en que sucede que la esencia y el ser no son lo mismo sólo puede darse por composición de ambos elementos concurrentes, o sea ser y esencia. Por consiguiente todo aquello en lo cual la esencia y el ser son distintos es un ente compuesto, como ya hemos probado. Luego el ser de Dios es su misma esencia.

El argumento final de ese pasaje procede por la participación del ser:

> Todo ente es por aquello de lo que tiene su ser. Pero ninguna cosa que sea con una esencia diversa de su ser es por su esencia, sino por

participación del ser mismo. Pero todo aquello que es por participación no puede ser el ser primero; porque todo aquello de lo cual se participa necesariamente es anterior al ser partícipe. Mas Dios es el ser primero, anterior a todo otro ser. Luego en Dios se identifican su ser y su esencia.

Con esto, al demostrar que Dios es el único ente en el que la esencia y el ser se identifican, simultáneamente demuestra que en las creaturas la esencia y la existencia se distinguen. No de otra manera procede Santo Tomás en la *Summa Theologiae.*[49]

La primera prueba parte de que Dios no es causado, lo cual ya quedó demostrado al probar que Dios causa todo, o es la única causa:[50]

> Todo lo que está en algo que tiene ser además de esencia conviene que sea causado: o por los principios de la esencia, como los accidentes propios que siguen a la especie, al modo como ser risible se sigue del ser hombre y es causado por los principios esenciales de la especie; o por algo exterior, como el calor es causado en el agua por el fuego. Por tanto, si el mismo ser de la cosa es distinto de su esencia, es necesario que el ser de esa cosa o sea causado por algo exterior, o por los principios esenciales de la misma cosa. Pero es imposible que el ser sea causado sólo a partir de los principios esenciales de la cosa, porque ninguna cosa es suficiente para ser causa de su ser, si tiene un ser causado. Luego conviene que aquello en lo que el ser es distinto de su esencia, tenga un ser causado por otro. Pero esto no se puede decir de Dios, porque decimos que Dios es la primera causa eficiente. Luego es imposible que en Dios sean distintos el ser y su esencia.

El segundo argumento procede por la ausencia de potencia en Dios, cosa que ya ha demostrado en la *Summa* un poco antes:[51]

> El ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, pues no se significa la bondad o la humanidad en acto sino en cuanto significamos que una u otra *es*. Por tanto, conviene que el ser mismo se compare con la esencia que es distinta de él como el acto se compara con la potencia.

[49]Véase *Sum. Theol.*, I, q. 3, a. 4.
[50]*Ibid.*, I, q. 2, a. 3; a saber, la segunda vía o de la causa eficiente.
[51]*Ibid.*, I, q. 3, a. 1.

Luego, ya que en Dios nada es potencial, como se ha mostrado antes, se sigue que en él la esencia no es distinta de su ser.

La tercera y última prueba procede por la participación y por la característica de Dios, que ya se ha demostrado,[52] de que en Él su ser es su esencia:

Así como aquello que tiene fuego, y no es el mismo fuego, es incendiado por participación, así lo que tiene ser, y no es el mismo ser, es ente por participación. Pero Dios es su esencia, como se ha demostrado. Luego, si no fuera su propio ser, sería un ente por participación, y no por esencia. Luego no sería el primer ente, decir lo cual es absurdo. Por tanto, Dios es su ser, y no sólo su esencia.

De este modo, resulta que solamente en Dios la esencia y el ser o existencia se identifican. Los entes que no son Dios (que es el único ser subsistente: *esse subsistens*), no son su propio ser, sino que tienen el ser por participación de ese ser subsistente.[53] Si en las creaturas superiores o espirituales hay esa composición y distinción,[54] mucho más claramente debe darse en las creaturas inferiores o materiales.[55]

La esencia de los entes creados tiene razón de potencia, y es susceptible de ser perfeccionada o actualizada por dos actos: uno formal y otro entitativo. (a) El primero la constituye (a la esencia) como substancia o como accidente; el segundo, como ente actualmente existente. El primero es intrínseco a la misma esencia, está en el mismo orden de ésta, lo efectúa la forma (substancial o accidental) y constituye a la cosa como substancia o como accidente. En el caso de la forma substancial (más fundamental que el de la forma accidental), la forma determina o actualiza a la materia, y este acto confiere al ente el ser determinado,[56] esto es, una substancia, susceptible de recibir la última perfección del otro acto, que es el ser.[57]

[52]Véase *ibid.*, I, q. 3, a. 3.
[53]Véase *ibid.*, I, q. 44, a. 1; *Com. in De causis*, nn. 105, 109, 145-146, 230.
[54]Véase *Sum. Theol.*, I, q. 50, a. 5, ad 4.
[55]Véase *ibid.*, I, q. 47, a. 1.
[56]*Ibid.*, I, q. 77, a. 6: "Forma substantialis facit esse simpliciter, forma accidentalis facit esse tale".
[57]Véase *Cont. Gent.*, II, 25.

(b) Este segundo acto es extrínseco a la esencia (sólo en Dios sería intrínseco); es el ser; se muestra como distinto del orden esencial, y pertenece al orden entitativo, porque hace a la cosa ser un ente de modo cabal, en acto completo y no le da sólo el ser algo determinado —esto o aquello—, sino el ser algo existente. Es un acto extrínseco a la esencia porque no añade nada a su concepto —i.e. no le añade nada *qua* esencia—,[58] pero le da la perfección máxima de ser algo real y existente.

En consecuencia, se pueden distinguir dos clases de acto o de ser:

(a) un ser como acto formal, producido por la forma (substancial o accidental)[59] y
(b) otro ser como acto entitativo, producido por la existencia o acto de ser.[60]

Así, el *dictum* de Santo Tomás, de sabor muy platónico —pero a la vez aristotélico—: "la forma da el ser",[61] se ha de entender en el sentido del ser formal o *esse formale*; en este orden, la forma tiene dos funciones: (i) da a las esencias su diferencia específica y las constituye en géneros y especies determinadas,[62] y (ii) da a las esencias la determinación que las hace aptas para recibir el ser o existencia.[63] En efecto, el ser o existencia no puede ser recibido por la esencia o naturaleza tomada en común, pues es general, indeterminada y abstracta, sino que se recibe en la esencia o naturaleza particular, determinada y concreta (en ella la forma aporta la determinación, y la materia la individuación); pues, de otra manera, si el acto de ser o existencia se recibiera en la *natura communis*, habría un solo individuo en cada especie.[64] Hemos visto que esto sólo puede acontecer en

[58] Véase *Quaest. disp. de anima*, a. 1, ad 8.

[59] Véase *Cont. Gent.*, II, 54; II, 68; II, 94; *Sum. Theol.*, I, q. 29, a. 2, ad 1; I-II, q. 111, a. 2; III, q. 75, a. 4; *In De causis*, lect. 25, n. 409.

[60] Véase *Cont. Gent.*, II, 54; II, 55; *Sum. Theol.*, I, q. 9, a. 2; I, q. 75, a. 5, ad 4; III, q. 17, a. 2; *In De causis*, lect. 26, n. 414.

[61] "Forma dat esse rei" (*Sum. Theol.*, I, q. 76, a. 4).

[62] *Quaest. disp. de anima.*, a. 1, ad 16: "Principia essentialia alicuius speciei ordinatur non ad esse tantum, sed ad esse huius speciei".

[63] Véase *Sum. Theol.*, I, q. 14, a. 4.

[64] Véase *In VII Met.*, lect. 11, nn. 1535-1536.

las substancias separadas o Inteligencias (ángeles), donde sólo hay forma, no materia, y por ello cada una constituye toda una especie; pero es, de cualquier manera, una forma determinada, y en ella se recibe el ser, que es como un principio de individuación.[65]

Pero el acto más propio es el que, después del acto de la forma, confiere el acto de ser —i. e. la existencia—; tal acto es la actualidad última, la perfección entitativa plena: "el ser es la actualidad de todos los actos, la perfección de todas las perfecciones".[66] Y, según lo anterior, es propiamente la *essencia individualizada* o *substancia* la que recibe el ser o existencia.[67] Aquí ya no se cumple el solo dar la forma su ser a la cosa ("*forma dat esse rei*"), pues este ser o *esse* es conferido no por la causa formal o esencia, sino por la causa eficiente (creador o productor) de acuerdo a los principios de la esencia.[68]

Tomás de Aquino presenta, en su madurez, la misma síntesis que había elaborado en sus escritos de juventud. En Dios, la esencia y el ser difieren sólo *según la razón* o lógicamente (*ratione*).[69] Pero *según la realidad* se identifican. En las creaturas, en cambio, la composición de esencia y existencia o ser corresponde tanto a las espirituales como a las corporales,[70] pues le corresponde al mismo *ens commune* o ente en común. En el alma humana, que es forma simple por su espiritualidad, hay composición de potencia y acto, de esencia y ser: forma y ser recibido o participado.[71] En el ángel, que es forma simple o sin materia, también hay composición de potencia y acto, de esencia y ser, porque también el ser es recibido o participado.[72] Ambas creaturas espirituales —el ángel y el alma humana separada— que son simples de materia —pues son forma sola— tienen esa composición de esencia y ser; y, con mayor razón, la tienen las creaturas materiales o corpóreas.

[65]Véase *Sum. Theol.*, I, q. 50, a. 5, ad 4.
[66]*De pot.*, q. 7, a. 21, ad 9; véase *De ver.*, q. 27, a. 1, ad 3.
[67]Véase *Quodl.*, 9, a. 3; *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1; *Cont. Gent.*, II, 54 y 55.
[68]Véase *Sum. Theol.*, I, q. 105, a. 5.
[69]Véase *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 1, ad 2; *Quodl.* 2, q. 2, a. 3, ad 2.
[70]Véase *Quodl.* 3, a. 20.
[71]Véase *Sum. Theol.*, I, q. 75, a. 5, ad 4.
[72]Véase *Quodl.* 2, a. 3; *Sum. Theol.*, I, q. 47, aa. 1 y 2.

4. DISTINCIÓN REAL ENTRE ESENCIA Y SER O EXISTENCIA

En las creaturas, pues, se da esa distinción real formal (o metafísica) entre esencia y ser. Para entender el tipo preciso de distinción que entre ellos establece Santo Tomás, conviene dividir la distinción misma en sus clases principales. Primeramente, se dan una distinción de razón (lógica o mental) y una distinción real. La distinción de razón es introducida por la mente, depende de ella y sólo se da en ella, no fuera de ella o en la realidad. En cambio, la distinción real es independiente de la mente y se da en lo real. Pero la distinción real se subdivide en dos: material (o mayor) y formal (o menor). La primera es física, y se da entre los objetos tomados como cosa y cosa (*ut res et res*), en ella las realidades distintas son separables una de otra. La segunda es metafísica, y se da entre los principios o constitutivos del objeto, tomados como al interior de la misma cosa; se distinguen como principio y principio, no como cosa y cosa; por lo mismo, no son separables, ya que al separarlos se destruye el compuesto y los mismos componentes, cosa que no sucede en el caso anterior.

El último tipo de distinción es el que media entre la potencia y el acto como principios de las cosas creadas, y se da a todos sus niveles, uno de los cuales es la distinción esencia-ser o esencia-existencia; por consiguiente, la distinción de la que tratamos —la que se da entre la esencia y la existencia o ser— es una distinción real formal (o metafísica, no física). De acuerdo con ello, no es una distinción entre realidades que se distingan como cosa y cosa, siendo separables la una de la otra, sino entre realidades que se distinguen como co-principios o como constitutivo y constitutivo, de modo que no pueden separarse sin que se destruya el compuesto y los componentes mismos. En efecto, si en un ente se separan, como cosa y cosa, su esencia y su ser o existencia, deja de ser el ente que era, desaparece como ente real.[73]

Santo Tomás expresamente adjudica a Dios una composición y

[73]Véase *Sum. Theol.*, I, q. 30, a. 3; I, q. 47, aa. 1 y 2.

—consiguientemente— una distinción de razón o lógica de esencia y ser, y a las creaturas una composición y —consiguientemente— una distinción real de esencia y ser, pero entendida en el segundo sentido que hemos anotado, i.e. no física, sino metafísica: "Así como el *esse* y el *quod est* difieren en lo que es simple *según las intenciones (lógicas)*, así en los entes compuestos difieren *realmente*".[74] Y se entiende que no como cosa y cosa, sino como principio y principio, esto es, como dos constitutivos reales pero inseparables: "Se ha de decir que todo lo que está en el género de la substancia está compuesto con una composición *real*, y que el *quod est* en el predicamento de la substancia es subsistente en su ser, y conviene que su *esse* sea *distinto* de él mismo".[75]

5. Accidentalidad "sui generis" de la existencia con respecto de la esencia

Ya que la existencia no es algo intrínseco sino extrínseco y añadido a la esencia, se cuestiona el modo como se le añade. Se ha hecho polémica entre los escolásticos al ofrecer como alternativas el que este modo puede ser substancial o accidental. Aunque Santo Tomás tiene expresiones que podrían aducirse para decir que la existencia o ser se añade a la esencia como algo substancial,[76] está mas inclinado a decir que se le añade como algo accidental: "Fuera de la esencia está todo aquello que no entra en su definición pues la definición expresa la esencia de la cosa. Pero los accidentes no son comprendidos en la definición de la cosa. Luego en la cosa, fuera de la esencia, no hay más que accidentes".[77] Y es que la existencia o ser cae fuera de la comprensión o definición de la esencia: "Si el ser (*esse*) puede ser entendido sin la esencia, se sigue que esa esencia se comporta como

[74] *In De hebd.*, c. 2.
[75] *De ver.*, q. 27, a. 1, ad 8.
[76] Por ejemplo, "el ser es aquello que hay de más íntimo y profundo en todas las cosas, siendo principio formal de todo lo que en ellas hay" (*Sum. Theol.*, I, q. 8, a. 1).
[77] *Cont. Gent.*, I, 21.

algo accidental en relación con esa existencia".[78] De manera más clara: "Puesto que todo lo que está fuera de la esencia de la cosa es accidental, el *esse* que pertenece a la cuestión [o pregunta] del si 'es' (*an est*) es accidente".[79] Así pues, la existencia tiene, con respecto de la esencia, una relación a manera de accidente. Pero es una accidentalidad *sui generis*.

En efecto, no se trata de la accidentalidad en cuanto se contrapone a la substancialidad, sino de la accidentalidad como predicable que se opone a lo que es predicable esencialmente, a saber, aquello que pertenece a la predicabilidad *per accidens* en cuanto se opone a la predicabilidad *per se*, o lo contingente a lo necesario. Lo dice el Aquinate muy claramente: "El ser (*esse*) en este tiempo o en aquel es un predicado accidental".[80] De otra manera:

> El ser (*esse*) substancial de la cosa no es un accidente, sino la actualidad de toda forma existente con o sin materia. Y, ya que es el complemento de todas las cosas, resulta que es efecto propio de Dios... ; y, así, propiamente hablando, no es un accidente. Y en cuanto a lo que dice San Hilario, aclaro que se dice 'accidente' en sentido amplio todo aquello que no es parte de la esencia. Y de esta manera es el ser en las creaturas, porque sólo en Dios el ser es su esencia.[81]

O también: "El ser es algo accidental, pero no en cuanto que se comporta como accidente [predicamental], sino como la actualidad de cualquier substancia".[82]

Pero Santo Tomás se opone a una interpretación avicenista, incluso usando expresiones de recio sabor averroísta. Cuando expone su interpretación de la tesis avicenista de que la existencia es un accidente de la substancia, dice que Avicena sostuvo esa tesis "porque en toda cosa que tiene el ser recibido de otra son distintos el ser de esa cosa y su substancia o esencia".[83] Y añade: "Pero no parece

[78] *Ibid.*, I, 22.
[79] *Quodl.* 2, q. 2, a. 3.
[80] *In X Met.*, lect. 1, n. 1930.
[81] *Quodl.* 12, q. 5, a. 5.
[82] *Quodl.* 2, q. 2, a. 3, ad 2.
[83] *In V Met.*, lect. 2, n. 556.

haber hablado correctamente. Porque, aun cuando la existencia de una cosa sea distinta de su esencia, sin embargo, no hay que entender que sea algo sobreañadido al modo de un accidente, sino como si se constituyera por los principios de la esencia".[84] Y es que el ser no es propiamente constituido por la esencia; solamente es "como constituido" por ella (*quasi constituitur*) en el sentido de que es mensurada por los principios de ésta, así como se da el que de acuerdo a los principios de cualquier potencia es el acto de la misma. Así, la existencia es acorde a los principios de la esencia, como mensurada y como constituida por ellos.

Para efectuar la síntesis del pensamiento tomista en este punto, puede uno preguntarse: ¿Cuál es, pues, el pensamiento definitivo de Santo Tomás en cuanto al modo como la existencia o ser se allega a la esencia? Y la respuesta será la siguiente:

> En los escritos de su primera época vemos al Angélico muy entusiasta de Avicena, a quien cita continuamente. Sobre todo en el *De ente et essentia* y en el *Comentario a las Sentencias*. En cambio, a partir de la *Summa contra Gentiles*, y principalmente en el *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* y en *Quaestiones quodlibetales*, la oposición a Avicena es casi sistemática en esta cuestión concreta. Pero el sentido auténtico de la doctrina tomista sobrepasa a Avicena y Averroes; y ni siquiera es un compromiso entre ambos. Avicena y Averroes se contradicen, porque están situados en el mismo plano de ontología esencialista. Santo Tomás los supera, porque se coloca en lo más profundo e íntimo del ente, que es su acto de existir.[85]

[84] *In IV Met.*, lect. 2, n. 558.

[85] A. del Cura, "La accidentalidad *sui generis* de la existencia creada", en *Estudios Filosóficos* 1 (1951-1952), pp. 55-56.

LAS PRIMERAS POLÉMICAS MEDIEVALES EN TORNO A LA DISTINCIÓN DE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA (ENRIQUE DE GANTE Y GIL DE ROMA)

1. Enrique de Gante

Después de Santo Tomás, Enrique de Gante (o Goethals, 1217-1293) fue uno de los más preocupados en plantear de manera explícita el problema de la distinción real entre esencia y existencia.[1] Su respuesta a ese problema fue negativa. Pero hay que considerar cómo interpretaba la distinción *real*; para él la *res* (de donde viene *realis*, aplicado a la distinción) es algo que constituye una esencia distinta y autónoma, capaz de ser concebida y de realizarse independientemente y por sí misma, es decir, separable. En Santo Tomás no tiene exactamente este sentido la distinción que se atribuye a la esencia-existencia. Por eso, a pesar de que algunos han entendido la respuesta negativa que da Enrique al problema como una oposición a Santo Tomás, debe situarse a Gil de Roma como su adversario —dado que establece una distinción real más fuerte que la del Aquinate —, con quien Enrique debatió directamente la cuestión.

En verdad, la distinción real es entendida diversamente por Santo Tomás y Gil de Roma. Para Tomás, la distinción real no es vista como física o entre cosa y cosa, sino como metafísica o formal, entre principios de la cosa. En cambio, Gil exagera la distinción exigiendo que se dé entre la esencia y la existencia como si fueran dos cosas aislables físicamente: entre *res et res*. Enrique reacciona en contra de

[1]Véase E. de Gante, *Quodlibetum* I, 9 (Navidad de 1276), 10r-11v; II, 8 (Navidad de 1277), 56v; X, 7 (Navidad de 1286), 153v-159v; XI, 3 (Navidad de 1287), 183v-193r; *Summae Quaestionum ordinarium*, 21, 3-4 (reprint of the 1520 edition, New York - Louvain: The Franciscan Institute, 1953, pp. 319-325).

esta distinción real exagerada que propone Gil. Y le opone la distinción *intencional* entre la esencia y la existencia. Esta distinción intencional ha de entenderse no como entre cosas (*res*), sino como entre intenciones o ideas de las cosas (*intentiones*). En efecto, la *intentio* era entendida por los escolásticos como la proyección o atención conceptualizadora de la mente. La intención era doble: la intención primera, que es el concepto referido a las cosas (hombre, racionalidad, etc.), y la intención segunda, que es el concepto referido a otros conceptos (género, especie, etc.). La distinción intencional de Enrique corresponde a la *intentio* primera, fundada directamente en las cosas, ya que para él la *intentio* designa "uno de los dos principios realmente constitutivos de una esencia simple, susceptible de ser concebida independientemente de todo otro principio de la misma esencia, y diferente de este último de una manera que no puede llamarse *real* en el sentido propio del término (animalidad, racionalidad)".[2] Tal es el tipo de distinción que postulará entre la esencia y la existencia.

El problema surge cuando Enrique examina tres géneros de esencia a los que les corresponden otros tantos *modos de ser* abolutos, además de diversos modos de ser relativos; tales esencias son la substancia, la cualidad y la cantidad. Enrique simplifica el problema en cuanto se restringe al estudio de la substancia, única esencia que puede constituir un individuo subsistente. Pues bien, la substancia *creada* no tiene un *esse* absoluto, sino un *esse* relativo (al Creador). Pero el asunto se complica cuando distingue dos modos de ser o de *esse* que corresponden a la esencia: uno es el *esse essentiae* (ser de la esencia, ser de esencia o ser esencial) y otro es el *esse existentiae* (ser de la existencia, ser de existencia o ser existencial) de la substancia creada. La dificultad reside en que tiene que aplicar a los dos tipos de *esse*, el *esse essentiae* y el *esse existentiae*, el problema que sólo se

[2] J. Paulus, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris: Vrin, 1938, pp. 220-221. E. de Gante, *Quodl.* V, 6, 238v: "Se llama aquí '*intentio*' a algo que pertenece realmente a la simplicidad de la esencia de una cosa, algo apto por naturaleza para ser concebido de manera precisa sin otro de lo que no difiere como cosa absoluta, y que de manera semejante pertenece a la misma cosa".

planteaba en ese entonces para el *esse existentiae* o existencia con relación a la esencia. Veamos primeramente cómo surgen estos conceptos.

Para Enrique, la cosa o *res* viene al intelecto en dos sentidos. En un primer sentido, *res* se derivaría de *reor* (pensar, creer, opinar) y es cualquier contenido representable, que de modo indeterminado puede ser entendido, o imaginado y ficticio, incluso imposible o contradictorio. En un segundo sentido, se configura como algo verdadero o cierto; es la *res* en cuanto se deriva de *ratitudo* (ratificación, validez) y es entonces una esencia o naturaleza fundada en las cosas, pero, sobre todo, que corresponde a alguna idea ejemplar del Ser divino, algo representado en el intelecto de Dios (i.e. con fundamento ejemplarista en Dios). Dejando de ser, pues, una cosa indeterminada, pasa a ser una cosa determinada o cierta, y entonces tiene un *esse essentiae*, que constituye una esencia verdadera. Así es objeto de una *intentio* primera del intelecto a la que se añade la *intentio* relativa a la cualidad o especificación de la esencia. Por otra parte, y siempre en relación con Dios, esta cosa o esencia puede considerarse en cuanto producida libremente por la Potencia divina, y como recibiendo de ella una existencia actual; esto constituye el *esse existentiae*, objeto de una tercera *intentio*, distinta de las dos primeras, porque la *res*, bajo su solo aspecto de esencia, se daba de suyo como indiferente a existir o no existir, y ahora ya dice relación precisa al existir. Por eso hay en la creatura tres nociones diversas, y su diversidad supone una composición peculiar.[3]

Ahora bien, ¿esta composición es real, de manera que postule una distinción real? Para Enrique no puede haber distinción real entre esencia y existencia, dado que él entiende la distinción real como aquella que se dice "*real*" a partir de la palabra "*res*" en su segundo sentido, i.e. en su sentido de esencia verdadera, con lo cual la distinción real sólo tendría lugar entre esencias separadas. Si se postulara la esencia como distinta de la existencia, ello equivaldría a decir que la existencia es otra esencia distinta de la esencia misma con

[3]Véase E. de Gante, *Summ.* 21, 4, 7 ss., p. 323; 24, 3, 5 ss., p. 354; 28, 4, 4-5, p. 426; 28, 6, 4, p. 431.

la cual se relaciona, sería separable e independiente de ella. Por eso rechaza la postura de Gil de Roma. La existencia no es una *res*, una cosa; más aún, ni siquiera puede ser un elemento constitutivo de una cosa que sea distinto o aislable de los demás constitutivos de esa cosa. De acuerdo con ello, no cabe distinción real; la existencia sólo puede verse como sobreañadida a la esencia según la intención de la mente.[4]

Cabría preguntarse, entonces, si la distinción entre esencia y existencia es solamente conceptual, i.e. una mera distinción de razón o lógica. Pero Enrique excluye esta posibilidad; según él, el *esse existentiae* de la creatura

> no difiere realmente (*re*) de la esencia de la creatura, pero tampoco difiere de ella por la sola razón, en cuanto el intelecto con diversas concepciones capta lo que ella es, y que es substancia o accidente, sino que difiere de ella según la intención, porque, en cuanto a tal ser, la misma esencia de la creatura puede ser o no ser... y por ello de tal ser no puede concederse que la esencia de la creatura sea su propio ser, porque el *esse essentiae* que ahora existe en acto puede ser después no ente, como antes fue ente. Y sólo en Dios es verdad que, hablando de tal ser, él mismo es su ser.[5]

La distinción entre esencia y existencia no se reduce, pues, a una distinción de razón o sólo conceptual. Ciertamente esencia y existencia son dos conceptos, pero su contenido es diferente, no tienen contenidos coextensivos. La noción de esencia existente tiene, para la mente, más contenido que la simple noción de esencia. En efecto, la sola noción de esencia no incluye la actualidad, con la que guarda una relación accidental, no propia e intrínseca. Y, al tener diferente contenido conceptual, basado no en los meros conceptos —intención segunda—, sino en conceptos fundados en la realidad —como compete a la intención primera—, así esencia y existencia difieren de manera intencional, guardan entre sí una distinción intencional —entendiendo "intencional" como correspondiente a la *intención*

[4] Véase *ibid.*, 21, 4, 10, p. 324.
[5] El mismo, *Quodl.* I, q. 9.

primera o real, contrapuesta a la *intención segunda* o puramente mental—. Enrique se apoya en Avicena:

> De acuerdo con eso se dice que tal diversidad no es sólo según la razón ni tampoco según la cosa y la naturaleza, sino según intenciones diversas consideradas acerca de la misma cosa simple, de las cuales una se toma aislada de la otra y no la incluye en sí, y por ello le adviene cuasi accidentalmente, p. ej. según lo que dice Avicena en el lib. V de su *Metafísica*, cap. 1...[6]

Aunque en algún momento criticó a Avicena,[7] en este punto de las disposiciones o propiedades accidentales del ente, Enrique interpreta después esas disposiciones accidentales en un sentido conceptual y no físico,[8] y entonces defiende a Avicena, sobre todo en contra de Averroes.[9]

Los mismos problemas de la distinción y la accidentalidad se plantean con respecto al otro *esse*: el *esse essentiae* (además del *esse existentiae*) comparado con la *res*. El *esse essentiae* se concibe en la cosa y se atribuye antes de la existencia al objeto de cualquier representación o *res*. Para Enrique tampoco es una esencia o cosa distinta, no cabe una distinción real del *esse essentiae* con respecto a la *res*; como tampoco es una esencia o cosa sobreañadida accidentalmente a ella de manera real.[10] Y entonces, ya que el *esse essentiae* y el *esse existentiae* no son principios reales, sino intencionales —aun cuando no se identifiquen con las *res* o *essentiae* en que se reciben—, sólo pueden entenderse por relación a la eficacia divina, que funda las existencias no menos que las esencias.[11] Así, la solución de Enrique es distinta de la que ofrecen Tomás de Aquino y Gil de Roma (y la de estos dos últimos son también distintas entre sí) porque en el fondo unos y otros interpretan de manera muy diversa los tres puntos de apoyo,

[6]El mismo, *Summ.* 21, 4, 7 ss., p. 323; 27, 1, 25, p. 411; 28, 4, 7, p. 427.
[7]Véase el mismo, *Quodl.* I, 9, 10v.
[8]Véase *ibid.*, III, 9, 98v.
[9]Véase el mismo, *Summ.* 25, 1, 6, p. 377.
[10]Véase *ibid.*, 21, 3, 7-8, p. 320.
[11]Véase J. Paulus, *op. cit.*, p. 291.

a saber, el ente, la esencia y la existencia (sobre todo la participación del ser con respecto de Dios).

2. Gil de Roma

Así, pues, el opositor de Enrique de Gante es Gil de Roma (o Egidio Romano, Aegidius Romanus, O. Er. Aug., 1243-1316). Gil siguió los cursos de Santo Tomás, pero interpretó de modo bastante personal su doctrina. Mas, a pesar de algunas discrepancias con el Aquinate, mantuvo en defensa de éste polémica con Enrique de Gante; contra él postulaba la distinción real entre esencia y existencia.[12] Algunos han llegado a atribuir a Gil (y no a Santo Tomás) el haber introducido esa distinción, pero tiene una interpretación más deficiente que la del Aquinate, basada en una idea diferente de la participación del ser.[13] Su exposición, por lo demás, no es completamente sistemática,[14] y su postura se ve más clara en su polémica contra Enrique de Gante.

Se mueve, pues, en un contexto polémico, alcanzando algunas exageraciones o extremos; por eso llegó a darse el caso de que algunos tomistas lo combatieran por considerarlo antitomista.[15] Pero es claro que se oponía más bien a los adversarios de Tomás, en concreto a Enrique.[16] Gil es muy decidido al sentar su tesis de la distinción real entre esencia y existencia: "Conviene que [la creatura] se componga de una cosa y otra cosa, y de estas dos cosas una se comporte como acto, [y] la otra como potencia; acto y potencia que, con nombres más comunes, llamamos '*esse*' y '*essentia*'".[17]

[12]Véase P. Mandonnet, "La carrière scolaire de Gilles de Rome (1276-1291)", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 4 (1910), pp. 480-499, esp. 494.

[13]Véase E. Hocedez, "Gilles de Rome et Saint Thomas", en *Mélanges Mandonnet*, París: Vrin, 1930, t. I, pp. 385-409, esp. 392.

[14]Véanse sus *Theoremata de esse et essentia*, ed. E. Hocedez, Louvain: Museum Lessianum, 1930.

[15]Véase E. Hocedez, *art. cit.*, p. 397.

[16]Véase J. Paulus, "Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence", en *Archives d'histoire doctrinaire et littéraire du Moyen Age*, (1940-1942), pp. 323-358.

[17]G. de Roma, *Quaestiones de esse et essentia*, q. 13, Frankfurt/M.: Minerva, 1968, f. 35ra: "Oportet quod [creatura] componatur ex re et re, quae duae res, una se habet ut actus, alia ut potentia; quae duo, actum et potentiam, communi nomine

Según ha mostrado Hocedez, hubo tres momentos principales en la polémica entre Enrique de Gante y Gil de Roma: 1276, 1286 y 1287 (el lapso tan grande, de diez años, entre la primera fecha y la segunda se debe al exilio de que fue objeto Gil por parte de la Universidad de París, después de las condenas antiaverroístas de 1277).[18] Por supuesto que ya antes de 1276 Gil había enseñado la distinción real,[19] pero es a partir de esa fecha cuando defiende tal distinción en contra de Enrique, quien la negaba por parecerle demasiado "real", esto es, física y no metafísica, como entre dos cosas separables con independencia real la una de la otra. En la Navidad de 1276, Enrique ataca esa distinción en su *Quodlibet* I, 9, y Gil le objeta defendiéndola. De 1278 a 1286, Gil está en el exilio, y eso le permite redactar con mucho cuidado una obra principal en la que combate a Enrique, los *Theoremata de esse et essentia*. Ese mismo año de 1286, Gil, que ya vuelve como maestro a París, escribe su *Quodlibet* I, 7, que resume lo dicho en los *Theoremata*; y, además, también dentro de ese año, redacta las *Quaestiones disputatae de esse et essentia*, qq. 1-11, de entre las cuales, las cuestiones 9 y 11 intentan refutar lo que Enrique de Gante había objetado en su *Quodlibet* I, 9. Por eso, en la Navidad del año en cuestión, Enrique responde a las cuestiones disputadas 9 y 11 de Gil, con su *Quodlibet* X, 7. Y, al comienzo del año siguiente, es decir, a principios de 1287, Gil ataca con sus *Quaestiones disputatae de esse et essentia*, qq. 12 y 13, que dirige contra el *Quodlibet* X, 7 de Enrique. Además, en la Pascua de ese año, Gil vuelve a incursionar contra Enrique en su *Quodlibet* II, 6 —que es de poca importancia— y éste le responde en la Navidad con su *Quodlibet* XI, 3, dirigido más bien contra las cuestiones disputadas 12 y 13 de Gil.

vocamus esse et essentia". También dice en f. 34ra: "Oportet quamlibet creaturam esse composita ex duabus rebus, quarum una habeat rationem actus, reliqua vero rationem potentiae. Si autem has duas res potentia et actus, ex quibus componit quaelibet creatura, vis vocare essentia et esse, vel aliquo alio nomine velis vocare non sit nobis de hoc ad praesens cura. Tamen competentius hi potentia et actus designant per essentiam et esse quam per quolibet aliud".

[18]Véase E. Hocedez, "La condemnation de Gilles de Rome", en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 4 (1932), pp. 34-58.

[19]Véase G. de Roma, *In I Sent.*, d. 8, pars 2, q. 1.

Casi toda esta polémica viene a ser ociosa, pues Enrique no se oponía a la distinción real entre esencia y existencia profesada por Santo Tomás, que era una distinción metafísica, sino a una distinción física que él había imaginado encontrar en los seguidores del Aquinate. Pero resulta ilustrativo —así como vimos las razones esgrimidas por Enrique— atender a los argumentos con que Gil se esfuerza por defender la distinción real (metafísica, por lo demás, y no física, siempre dentro de la línea tomista).

El escrito más importante, y del que se deriva la substancia de los argumentos de Gil, es sin duda el que se intitula *Theoremata de esse et essentia*. En esos teoremas, Gil ataca 5 cosas de Enrique: (1a.) la triple distinción de aspectos que señala en el ser: *esse, esse essentiae* y *esse existentiae*; (2a.) las tres clases de distinción que maneja: distinción *real*, de *razón* e intermedia o de *intención*; (3a.) los ejemplos aportados para confirmar la teoría; (4a.) su concepción de la participación; y, sobre todo, (5a.) la tesis central de que la existencia actual no añade a la esencia más que una relación (*respectus*) al Creador. Para Gil, todo eso es falso, y da prioridad al esfuerzo por mostrar que esa teoría del *respectus* es insostenible, porque una relación no puede ser el término de una acción; pues una relación no se puede ni adquirir ni perder sin que haya un cambio real en uno de los dos términos de la relación. Ahora bien, Dios es inmutable; por tanto, todo el cambio debe darse en la creatura, y eso entraña la distinción real de esencia y existencia en ella. Tal es la primera parte de la estrategia de Gil.

Después, Gil pasa a intentar mostrar su tesis principal de la distinción real. Procede en tres pasos o por tres vías: comparando la materia (a) con la forma, (b) con el género y (c) con la diferencia del género. La primera vía o comparación es la más importante, porque compara cosas reales y no meramente lógicas, y porque en ella se ve la relación de potencia a acto, misma que se da entre esencia y existencia. Según Hocedez, Gil establece en su argumentación que,

> como la generación supone la distinción real entre la materia y la forma, así la creación exige la distinción real entre la esencia y la existencia. Esto es manifiesto sobre todo en los espíritus puros; en

ellos, como en todo lo que está sujeto al cambio, es completamente necesario que haya potencia y acto, y como esos espíritus son formas puras, hay que concluir que es su esencia la que está en potencia por relación a la existencia. También, al igual que los filósofos que no han podido concebir la materia como potencia no han podido explicar la generación, así los que se rehúsan a postular la distinción real entre la esencia y la existencia son incapaces de explicar la creación, al menos la de los espíritus.[20]

Así como usa el argumento de la imposibilidad de la creación en caso de ser idénticas la esencia y la existencia, también usa el de la imposibilidad de la aniquilación (pues la esencia y la existencia no se podrían separar). En efecto, esto forma parte de la línea tomista de su argumentación: "Toda la causa por la que investigamos que el ser sea una cosa distinta de la esencia es para que podamos salvar el que las cosas creadas sean compuestas, y puedan crearse, y puedan ser y no ser".[21] Al igual que Tomás de Aquino, Gil parece ver que sin la distinción no se salvaguardaría el carácter contingente de las creaturas.

De esta manera, una de las razones que aduce Gil en su argumentación para defender la distinción real es que sólo con ella pueden las creaturas ser y no ser (o ser y dejar de ser); esto es, sólo así se puede asegurar que, dada su misma condición creatural, sean contingentes. Como sabemos, contingente es lo que puede ser o no ser, sin que haya ninguna necesidad intrínseca para que exista; en otras palabras, su esencia no implica su existencia. No es necesario que comience a ser ni tampoco que dure en el ser. De esa contingencia de la creatura se deriva el que haya podido ser creada y el que pueda ser asimismo aniquilada:

[La creatura] es indiferente para existir o no existir; no tiene exigencia alguna que le garantice su permanencia en el ser, ni siquiera su arribo al ser. Si pues se encuentra siendo, a otro se lo debe (creación); y sigue siendo tal, que puede sin repugnancia ninguna retornar a la nihilidad

[20]E. Hocedez, "Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle, 1276-1287", en *Gregorianum*, 8 (1927), p. 364.

[21]G. de Roma, *Theoremata de esse et essentia*, th. 19, ed. cit., 1930, p. 129.

que le es propia (aniquilación). Es algo constitucional de la esencia finita y contingente esa inconsistencia y mutabilidad en orden al ser, y porque puede existir y no existir también, su esencia siempre será algo de orden potencial en orden a la existencia, como lo es la materia respecto de la forma: dos cosas distintas y no una han de ser según eso la esencia y la existencia.[22]

Con esa distinción se salva, pues, la creación, ya que todo lo creado es limitado, mientras que el existir es ilimitado. Hay algo, entonces, que limita al existir: la esencia en que se recibe. También la posibilidad de aniquilación implica que a esa cosa no le pertenezca el existir, pues si perteneciera a su esencia, no podría aniquilarse. Igualmente se explica la participación creatural —cosa en la que Gil combate también a Enrique de Gante—. Si las creaturas participan del ser divino la existencia, eso es porque no pertenece en propiedad a su esencia creada. En cambio, sí pertenece a Dios. Y, si eso es propio de Dios, entonces —infiere Gil—

la esencia de cualquier creatura puede ser perfectamente conocida y representada sin que en sus constitutivos entre para nada la existencia; es más, incluso negándole la existencia. Luego la existencia es una cosa realmente distinta de la esencia, porque a conceptos distintos adecuadamente debe corresponder distinta realidad.[23]

Una de las principales estrategias que usa Gil contra Enrique es argüirle que de la negación de la distinción real se siguen seis inconvenientes, a saber, no se pueden salvaguardar convenientemente seis verdades que *a fortiori* se tenían que preservar:

(1a.) Toda esencia de cualquier creatura puede entenderse con el opuesto de su *esse*; (2a) cualquier esencia creada participa del *esse* y todo ente en las creaturas es algo participado; (3a.) la esencia de la creatura es algo de por sí en un género y determinada a ese género;

[22]G. Suárez, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas*, Salamanca: Universidad Pontificia, 1949, p. 33.

[23]*Ibid.*, p. 45. Véase el mismo, "El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia", en *La Ciencia Tomista*, 75 (1948), pp. 66-99 y 230-272.

(4a.) en las creaturas se encuentra la analogía del ente; (5a.) toda substancia creada participa algo del accidente; (6a.) toda creatura es de algún modo mutable según la substancia.[24]

Como se ve, la estrategia principal es siempre la de garantizar la contingencia de la creatura, i.e. que la existencia no le compete necesariamente a su esencia.

Enrique también aceptaba la contingencia de la creatura. Tal vez diferían un poco (quizá sólo en los términos) al explicar la participación del ser o existencia de Dios por parte de las creaturas, pero la contingencia quedaba aceptada por ambos. Lo más seguro es que era una discrepancia sólo en la semántica de los términos, es decir, en cuanto a la adecuación a la realidad; porque para Enrique una distinción *real* supondría que las cosas diferentes tenían que separarse como cosa y cosa *(ut res et res)*, ya que para él "*real*" significaba que podía ser una cosa o *res* independiente de la otra, es decir, separada o separable. Es lo que se ve en uno de los principales argumentos de Enrique, según el cual la distinción real entre esencia y existencia entrañaría un *processus in infinitum*.[25] Pero esto sólo puede ser cierto si, al ser la esencia y la existencia separables con distinción real física (de *res et res*), se exige que haya para cada esencia una existencia y para cada existencia otra esencia con las que se complementen. Por eso esta polémica no afectaría a la tesis tomista.

Sea de esto lo que fuere, la polémica entre Enrique y Gil nos muestra lo sutiles que son estas distinciones metafísicas y lo fácilmente que pueden ser malentendidas. En efecto, si no se cualifica bien el tipo de distinción real de que se trata, puede interpretarse como una distinción real física, entre dos cosas (*res*) que sean separables, y por lo mismo subsistentes de manera autónoma. Lo más seguro es que no se trata de una discrepancia tan radical entre ambos contendientes, y que reside más en los términos que en la realidad; pero todo ello indica y muestra lo importante que es poner cuidado en la expresión (de esas diferencias), en las fórmulas teóricas que se manejan, para lograr la claridad y evitar malentendidos que provoquen discusiones

[24] G. de Roma, *Quaestiones metaphysicales de esse et essentia*, q. 11, Frankfurt/M.: Minerva, 1966, f. 24vb.

[25] Véase E. de Gante, *Quodl.*, 10, q. 7.

interminables. Tal es la moraleja que brindó esta polémica, y ciertamente obligó a los bandos opuestos, de defensores y de negadores de tal distinción, a pulir sus herramientas de análisis y de expresión metafísica.

ESCOTO Y OCKHAM, NEGADORES DE LA DISTINCIÓN REAL. LA LUCHA ENTRE EL ESCOTISTA TROMBETTA Y EL TOMISTA CAYETANO

1. Juan Duns Escoto

Escoto (h. 1265/6-1308) niega la distinción real, que ya conoce por Sto. Tomás y sus primeros seguidores (aunque no parece desear caer en posturas extremas, que sostenían una distinción casi meramente pensada, tal como la que proponía Enrique de Gante).[1] Es clara su negación general. Dice: "Es simplemente falso que el ser sea distinto de la esencia".[2] O también: "Nunca el ser de la esencia se separa realmente del ser de la existencia".[3] En todo caso, únicamente podría aceptar entre una y otra la distinción de razón: "El ser de la esencia sólo difiere de la esencia en el modo de concebir".[4]

Una de las razones que aduce Escoto es que "es falsa la proposición: 'como se relaciona el ser con la esencia, así el obrar con la potencia', porque el ser es idéntico realmente a la esencia, no surgido de la esencia; pero el acto o el obrar surge de la potencia, y no es idéntico a ella realmente".[5] Tienen una distinción modal: "la esencia y su existencia en las creaturas se relacionan como la quididad y un modo suyo".[6] Pero, en todo caso, es una distinción según el modo de concebir, esto es, según la razón: "Es cierto del ser de la esencia que sólo difiere de la existencia en el modo de concebir".[7] Se trata sólo de

[1]Véase J. Duns Escoto, *Ordinatio (Opus Oxoniense)*, l. I, d. 36, n. 3; en *Opera Omnia*, Paris: ed. Vivès, 1891-1895, t. 10, 566 s.

[2]*Ibid.*, l. IV, d. 13, q. 1, n. 38; ed. Vivès, t. 17, 692b.

[3]*Ibid.*, l. II, d. 1, q. 2, n. 7; ed. Vivès, t. 11, 63a.

[4]El mismo, *Ordinatio (Opus Ox.)*, l. III, d. 6, q. 1, n. 2; ed. Vivès, t. 14, 309 a.

[5]El mismo, *Ordinatio (Opus Ox.)*, l. II, d. 16, n. 10; ed. Vivès, t. 13, 28a.

[6]El mismo, *Quodlibeta*, q. 1, n. 4, additio; ed. Vivès, t. 25, 9b.

[7]El mismo, *Ordinatio (Opus Ox.)*, l. III, d. 6, q. 1, n. 7; ed. Vivès, t. 14, 311b.

una distinción de razón. Así, en definitiva, se niega la distinción real de la esencia y la existencia (se la reduce a una distinción de razón). En efecto, lo que Escoto dice es que en la esencia existente, o ente actual, la esencia no se distingue realmente de la existencia; no es su acto de ser, sino un modo intrínseco de la esencia. A Escoto no se le puede atribuir el que haya defendido la distinción *formalis ex natura rei* entre esencia y existencia, sino a algunos de sus discípulos.[8]

2. Guillermo de Ockham

Ockham (1295/1300-1349/1350) estudia la distinción esencia/ existencia al tratar de los ángeles en una de sus cuestiones quodlibetales.[9] No encuentra ninguna distinción real ni formal (ni, dentro de ellas, intencional) entre esencia y existencia; a lo sumo, hay distinción sólo de razón. Quiere excluir todas esas otras distinciones, que le parecen excesivas. Es en plenitud la aplicación de su famosa navaja: "no hay que multiplicar las distinciones sin necesidad".

Analiza varias razones que hacen posible una distinción real entre esencia y existencia. Y las rechaza todas. Él sostiene que no se distinguen: "la existencia... no es algo distinto de la esencia".[10] La razón para él es que la existencia no es un accidente de la esencia. Piensa que esto puede probarse inductivamente: la existencia pertenece al orden de la substancia. Pero ésta no es ni la materia, ni la forma, ni el compuesto de ambas. Tampoco puede ser una relación de la substancia con Dios, pues esto reduciría la existencia a un accidente de la substancia. Y, si la existencia fuera un accidente de la esencia o substancia, la esencia sería anterior por naturaleza a la existencia. Pues toda substancia es anterior por naturaleza a sus accidentes. Y, por tanto, podría existir sin ese accidente. Por lo mismo, Dios podría hacer que existiera sin ellos. Por tanto, podría hacer que una esencia existiese sin la existencia (lo cual es absurdo):

[8]Véase J. P. Reilly, *Cajetan's Notion of Existence*, The Hague: Mouton, 1971, p. 56.
[9]Véase G. de Ockham, *Quodlibeta Septem*, Estrasburgo, 1491, II, 7.
[10]*Ibidem*.

"Además, a toda cosa naturalmente anterior Dios puede hacerla sin la posterior. Luego puede haber esencia sin existencia".[11] Mas, como se ve, está atacando una postura forzadamente extrema en cuanto a la distinción entre ambas (de modo parecido a como hacía Enrique de Gante).

Por otra parte —sostiene Ockham—, si se dice que la esencia es indiferente a la existencia (y que por eso son distintas), él responde que también la existencia misma puede decirse indiferente de la esencia. Porque "esencia" y "existencia" son nombres que consignifican al otro; y sólo hay diferencia de función, no de significado, ya que a veces "existencia" (*esse*) es un nombre, y entonces significa gramaticalmente lo mismo que la esencia; y a veces "existencia" (*esse*) es un verbo (en latín), y entonces significa verbalmente lo que la esencia significa nominalmente. De donde se sigue que no se pueden intercambiar uno por otro sólo porque no tienen el mismo oficio, sino que uno es nombre y el otro verbo.[12] Y, si alguien argumentara que la esencia y la existencia son distintas porque la esencia es indiferente a la existencia, hay que responderle que únicamente le es indiferente en el sentido de que la existencia o la no existencia le competen sólo de manera sucesiva. Pero esa distinción gramatical, no de significado, no basta para distinguirlas en la realidad.

Para apoyar esa indistinción, Ockham alega que no se puede decir que una esencia sea esencia sin existencia. Antes de existir, una esencia no se puede llamar una substancia o un ente. La proposición acerca de la esencia implica que ella es algo existente. Siempre que es verdad que una cosa es una esencia o un ente, es verdadero que existe. La esencia y la existencia significan lo mismo. Por tanto, es falso decir que la existencia de una cosa no es la esencia de esa cosa;

[11] *Ibidem*.

[12] *Ibidem*: "Unde idem omnino significatur quod per reliquum. Tamen esse quandoque est nomen. Et sic tunc significat omni modo grammaticaliter et localiter idem quod essentia. Aliquando est verbum; tunc idem significat verbaliter quod essentia significat nominaliter. Et ideo unus non ponitur convenienter loco alterius, quia non habent eadem officia. Sicut nec nomen, nec verbum".

y, por consiguiente, es falso decir que sean distintas. Decir que lo son sería negar que la cosa existe, y decir que no lo son es afirmar que existe. Por tanto, si se pone como antecedente lo primero y como consecuente lo segundo, la consecuencia es inválida. Así pues, la esencia y la existencia no son distintas para Ockham.[13]

3. Cayetano y su lucha contra el escotista Trombetta

Otro momento de la polémica sobre la distinción esencia/existencia se dio a finales del siglo XV, entre miembros de la escuela escotista y la tomista. El representante del escotismo es el franciscano Antonio Trombetta (m. 1518), moderador de la cátedra de Escoto en la Universidad de Padua, y el tomista es el dominico Tomás de Vío, el célebre Cardenal Cayetano (1469-1534). La argumentación de ambos se recoge en el *Comentario* de Cayetano al *De ente et essentia* de Santo Tomás.[14]

Cayetano recoge, para analizarlas y resolverlas, diez objeciones que Trombetta dirige contra la distinción real entre la esencia y la existencia. Con esos argumentos el franciscano pretende que se acepte su identidad real, es decir, la distinción sólo de razón. Y a ellos responde Cayetano, en defensa de la distinción real. Veamos el proceso de esta discusión.

El primer argumento, dirigido, como aclara Trombetta, contra el fundamento de Santo Tomás, dice:

> Si permanece la misma razón, permanece el mismo efecto; es así que la razón total por la que ponen éstos que la esencia se distingue del ser es por la indiferencia de la esencia respecto del ser y del no ser, porque, como dicen, la piedra está en potencia para ser o no ser; luego donde se halle tal indiferencia habrá que poner tal distinción. Empero sucede que hay una indiferencia semejante del ser a ser y a no ser, ya que la

[13]Véase H. R. Klocker, "Two *Quodlibets* on essence/existence", en *The Thomist*, 46 (1982), pp. 267-282.

[14]Véase T. de Aquino, *Del ente y de la esencia* y Fr. Tomás Cayetano, O.P., *Comentarios*, trad. de J. D. García Bacca, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1974.

rosa no existe en invierno, mas existe en verano; además, hay una indiferencia parecida de la esencia respecto de la esencia y la no esencia, ya que la esencia de la creatura no existe desde la eternidad; luego el ser se distingue realmente del ser, y la esencia se distingue de la esencia, —lo que es ridículo.[15]

Cayetano responde a este argumento diciendo que Trombetta no vio la doctrina de Santo Tomás en sus fuentes; pues, aunque pudiera tener apoyo remoto en algo que el Aquinate dice en el I *Contra Gentes* (pero no a propósito del tema), no se apoya en el II *Cont. Gent.*, donde sí se trató ese asunto *ex professo*. Además, aun cuando la esencia particular es indiferente a ser y no ser, el ser no lo es, ni la esencia es indiferente a esencia y no esencia, pues nada es indiferente respecto de dos cosas si una de ellas entra en su definición (y ser entra en la definición de ser, y esencia en la de esencia). Y —según Cayetano— cuando Trombetta dice que la esencia es indiferente a la esencia y la no esencia (porque no existe desde siempre), no entiende lo que dice, pues de la negación del acto de existir siempre se sigue correctamente que la esencia (como la de la rosa) es indiferente a ser y a no ser, y con ello se obtiene precisamente la distinción entre esencia y ser.

En su segundo argumento, Trombetta alega que, cuando hay dos cosas, esencialmente ordenadas y realmente distintas, puede, sin contradicción, hacerse una cosa sin la otra; pero la esencia no puede hacerse sin la existencia; por tanto, no son distintas. La premisa mayor resulta clara porque la única esencia que se hace es la particular, y ella existe necesariamente. A eso responde, empero, Cayetano: "Se niegan las dos premisas; ya se mostró anteriormente que la mayor es falsa. Que la menor lo sea, se muestra en Cristo, en quien la humanidad existe sin existencia actual creada".[16]

Pasando al tercer argumento de Trombetta, encontramos planteada en él la distinción real física, con exigencia de separabilidad; así, las cosas que se distinguen realmente se relacionan como cosa y cosa; pero la esencia y la existencia no se relacionan como cosa y cosa;

[15] *Ibid.*, q. 12, n. 99, p. 199.
[16] *Ibid.*, n. 101, p. 204.

luego no tienen distinción real. Pero Cayetano responde: "Se niega la mayor, según la entiende el arguyente, pues no se requiere para la distinción real el que ambas cosas tengan existencia propia".[17]

El cuarto argumento del franciscano establece que ninguna cosa se compone con su propia realidad, por lo cual ninguna quididad o esencia se distingue de su existencia, pues la quididad es la cosa misma y su existencia es su realidad. Sin embargo, Cayetano opone a esto una distinción entre dos modos de ser y dos modos de realidad; con lo cual la composición se da dependiendo de cuál tipo de realidad se trate. Argumenta:

> al modo que *ser* es doble, a saber: el de existencia y el de esencia, así hay doble realidad: de esencia y de existencia; y aunque ninguna cosa haga composición con su realidad, no obstante es compatible con ello el que haga composición con su existencia; por lo cual la esencia del hombre está colocada absolutamente en predicamento real, a saber: el de substancia; mas, una vez puesta en la naturaleza de las cosas, hácese real con la realidad de la existencia.[18]

Viene entonces el quinto argumento de Trombetta, en el que procede por comparación o analogía. Así como hombre verdadero no se compone con su verdad, ni hombre afirmado lo hace con su afirmación, así, por consiguiente, tampoco la esencia se compone con la existencia, pues la existencia de una cosa no es más que la posición de su verdad y su afirmación. La respuesta de Cayetano retoma la distinción con la que respondió a la anterior objeción:

> verdadero se convierte con ente y cosa; por lo cual, sencillamente, hombre es doblemente verdadero, a saber: con verdad de esencia y existencia; mas hombre verdadero no hace composición con tal verdad, que no es sino conformidad fundamental con sus predicados quiditativos, pero hace composición con su verdad de existencia, esto es: con *ser*, que hace de fundamento de esta verdad: 'hombre existe'. Parecidamente se responde respecto de afirmación.[19]

[17] *Ibidem.*
[18] *Ibidem.*
[19] *Ibidem.*

En sexto lugar, Trombetta arguye que esencia y existencia tienen el mismo contradictorio (a saber, la nada), luego no se distinguen realmente. En efecto, lo que priva a algo de su esencia lo priva de su existencia, y no hay una nada que prive de la esencia y otra nada (distinta) que prive de la existencia. El argumento es ingenioso; marca la conveniencia de dos cosas en una tercera, de lo cual concluye que convienen entre sí, si aquello en lo que convienen en este caso es en la identidad real. Con todo, Cayetano vuelve a introducir sus distinciones. A saber, de los mismos modos en que se distingue un contrario, también el otro; así, ya que el ente se dice de dos maneras: ente de esencia y ente de existencia, así también el no ente o la nada. De esta manera, *hombre*, tomado absolutamente, ya que pertenece al predicamento de la substancia, es ente de esencia (o quiditativamente) y está fuera de la nada en sentido esencial o quiditativo; pero eso no quiere decir que esté fuera de la nada en sentido existencial o como opuesta a la existencia actual. Por ello, la nada en cuanto opuesta a la esencia o al ente predicamental es distinta de la nada en cuanto opuesta a la existencia o al ente actual. Y, ya que la negación de la esencia y la negación de la existencia son distintas, también tienen que serlo la esencia y la existencia.

La séptima objeción de Trombetta dice que, así como hombre en potencia no se compone con hombre en acto, esencia y existencia tampoco se componen, y, por ende, tampoco se distinguen realmente. En efecto, acto y potencia dividen al ente; pero cuando el hombre en potencia pasa a ser hombre en acto, pierde la potencialidad y no se compone con ella. Sin embargo, Cayetano dice que no hacen la misma composición esencia y existencia que hombre en potencia y hombre en acto. En efecto, "entre las primeras la proporción es real, una vez puestos fuera de las causas ambos extremos; mas entre las segundas no es así; hay, más bien, proporción de uno mismo consigo mismo según diversas disposiciones suyas incomposibles a la vez, a saber: estar en potencia y estar en acto".[20]

En su octava objeción, Trombetta alega que "si el *ser* de la existencia

[20]*Ibid.*, p. 205.

es realmente distinto de la quididad, no es ni substancia ni accidente; *luego...*".[21] Pues que no es accidente es claro, y que no es substancia resulta de que no es ni materia, ni forma, ni el compuesto. En definitiva, Trombetta dice que si la existencia no es esencia no puede ser algo (y si es algo, tendría alguna esencia). Pero Cayetano responde negando el antecedente. La existencia de la substancia es substancia y la existencia del accidente es accidente. En efecto, la existencia de la substancia no es ni la materia, ni la forma, ni el compuesto de ambos, sino la actualidad última de todos ellos. Por ello pertenece reductivamente al predicamento de la substancia. Y si el arguyente objetara que todo lo que pertenece reductivamente a un género predicamental es su principio, y que el ser no es principio de la substancia y por ello no puede pertenecer reductivamente a ese predicamento, se responde que

> siendo el ser la actualidad última de una cosa, y por ser lo último en generación lo primero en intención, *ser* se hallará en el género de substancia como principio formal último de la substancia misma; porque, precisamente, algo se coloca en el género de substancia porque es capaz de *ser* substancial, ya que, como se declarará más adelante, las diferencias en todos los géneros se toman de su orden respecto al ser mismo.[22]

Se presenta entonces la novena objeción del escotista Trombetta, en la que establece que si la esencia y la existencia se distinguen realmente, entonces resulta que en toda generación substancial habría dos términos totales y dos términos formales. Pero el consecuente es imposible, luego también el antecedente. Que debería haber dos términos totales y dos formales se prueba suponiendo

(i) que un compuesto se hace de potencia propia y acto propio, y

(ii) que la esencia es de por sí potencia y la existencia es de por sí acto.

Y si lo que se reúne así es uno, resulta que esa unidad substancial de esencia y existencia contendrá dos compuestos que tienen unidad

[21] *Ibid.*, p. 200.
[22] *Ibid.*, p. 205.

propia: uno es el compuesto de materia y forma y el otro es el de esencia y existencia. Y, ya que el compuesto propiamente uno es término de generación, en la generación habrá dos términos totales. Pero también habrá dos términos formales: la forma substancial y la existencia.

> Lo que se prueba así: término formal de la generación es aquello *por lo que* algo se engendra; *es así que* tanto la existencia como la forma son aquello *por lo que* algo se engendra; *luego*, etc. Se prueba la menor así: del mismo modo como algo es razón de ser es razón de engendrar; *es así que* la existencia es razón de ser; *luego* es razón de engendrar. O bien fórmese así la razón: del mismo modo que algo se engendra, del mismo es; *es así que* de suyo el compuesto no es engendrado por el ser, de modo que sea término de la generación; *luego* no adquiere ser por el ser mismo. El consecuente es falso, *luego* lo es una de las premisas; no la mayor; *luego* la menor.[23]

La respuesta de Cayetano consiste en negar que haya consecuencia de la conclusión a partir de las premisas. Alega que el primero de los supuestos está mal entendido, pues lo que en verdad dice Aristóteles no es que de la potencia y el acto resulte un tercero, sino que donde hay esas partes, una es potencial y la otra es actual. Eso vicia la prueba de la consecuencia en su primera parte, que sigue sin ser probada. En cuanto a su segunda parte, Cayetano alega que nada impide que la generación tenga dos términos formales, siempre y cuando uno sea principal y el otro secundario. El primario es la forma y el secundario es el ser. El ser no es término primario de la generación, porque la cosa, al ser generada, no sale de un no ser absoluto, sino que pasa de la privación de una forma a la posesión de esa forma. En efecto, el modo como una cosa se engendra es diverso del modo como es, porque es secundariamente por la forma y primariamente por el ser; pero se engendra a la inversa.

El décimo argumento de Trombetta corre así:

[23] *Ibid*., pp. 200-201.

> de existencia y esencia resulta algo propiamente uno; *luego* se da un proceso al infinito en las esencias. El consecuente es imposible; *luego*, etc. El antecedente está patente por la razón precedente, y se prueba así: porque a la manera como de materia y forma resulta algo de por sí ya uno —porque la materia es de por sí potencia, y la forma es de por sí acto—, parecidamente de existencia y esencia, —ya que la existencia es de por sí acto, y la esencia es, de por sí, potencia: es, pues, la misma razón. Se prueba la consecuencia: porque si de *ser* y esencia resulta un tercero, de por sí ya, uno, por distinguirse tal tercero de su existencia hará composición con ella, y, de ello, resultará algo propiamente uno; y de nuevo se argumenta del mismo modo respecto de ello, y así al infinito.[24]

La respuesta de Cayetano a este argumento es que el antecedente es falso y la razón de ello se ve con claridad a la luz de lo que se dijo respecto de la objeción anterior.

Cayetano ha resuelto bien y satisfactoriamente las dificultades que opuso Trombetta. Éste adujo los argumentos que surgían del escotismo en contra de la distinción real que el tomismo establece entre la esencia y la existencia. Si a ello añadimos que Enrique de Gante, al atacar a Gil de Roma, no estaba dirigiéndose en realidad contra la tesis exacta del Aquinate, y si pensamos que los argumentos de Ockham también atacan una distinción real de cosa-a-cosa, o separabilidad, o distinción física, inexistente en el tomismo, entonces hemos de concluir que la tesis de Santo Tomás se ha mantenido incólume. Pero no fueron polémicas estériles, sino discusiones que aleccionaron mucho acerca de la dificultad de entender bien la tesis que está en juego. Pasemos ahora a ver esas dificultades de comprensión y de explicación, ahora en los mismos pensadores que intentaron seguir puntualmente a Santo Tomás.

[24] *Ibid.*, p. 201.

ESENCIA Y EXISTENCIA EN LOS ESCOLÁSTICOS POST-MEDIEVALES. LA LUCHA ENTRE FRANCISCO SUÁREZ Y JUAN MARTÍNEZ DE PRADO

1. Tomistas post-medievales

A fin de que se aprecie la dificultad que encierra la comprensión de esta distinción real, pero metafísica (no física), que plantea Santo Tomás entre la esencia y la existencia (o *esse*), pueden darse algunos ejemplos de tomistas célebres que no entendieron bien (o, por lo menos, no completamente bien) esta doctrina. Haremos un breve recorrido por sus exposiciones.

Muchos tomistas entendieron la distinción real esencia-existencia como si fuera de dos *cosas* distintas y separables; por lo tanto, más como una distinción física que metafísica. Algunos historiadores incluyen entre estos tomistas al propio Cayetano.[1] También se incluye a Juan Capréolo (Chevrier, m. 1444).[2] Por influjo de éste, Pablo Barbo Soncinas (m. 1494) la entendió como una distinción mayor que la de razón o intencional, pero menor que la real, según la cual podría la esencia darse sin la existencia.[3] Silvestre de Ferrara (1474-1526) y Crisóstomo Javelli (ca. 1470-1538), así como Domingo de Flandes (ca. 1425-1500) habrían incurrido en lo mismo: una distinción demasiado real, en el sentido de demasiado física (más

[1]Así coloca a Cayetano, por ejemplo, L. A. Kennedy, "La doctrina de la existencia en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI", en *Archivo Teológico Granadino*, 35 (1972), p. 11, alegando un texto suyo en el comentario al *De ente et essentia* de Sto. Tomás, ed. M. H. Laurent, Turín, 1934, p. 161.

[2]Véase I. Capreolus, *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, lib. I, d. 8, q. 1, ed. C. Paban - Th. Pégues, Turonibus: A. Cattier, 1900, p. 330.

[3]Véase P. Soncinas, *Quaestiones Metaphysicales*, lib. 4, q. 12, Lyon, 1579, 18-21.

que metafísica, que es la que quiere Santo Tomás). Sin embargo, Báñez decía que todos ellos —al igual que él— sostenían la auténtica doctrina tomista.

Y es que para los mismos tomistas españoles de la afamada escuela de Salamanca no siempre fue todo tan claro. Francisco de Vitoria (1492-1546) se empeñaba mucho en asentar que no se distinguían como dos cosas, sino como dos partes metafísicas de un mismo todo, esto es, con una distinción que llama "*metaphysica*", para distinguirla de la física. Esto lo dice en su comentario *In Iam Partem* de la *Summa Theologiae* del Aquinate, redactada en 1531-32.[4] El argumento de Vitoria para probar que no se distinguen como dos cosas es que si la esencia fuera una cosa distinta de la existencia, podría existir sin necesidad de la existencia, lo cual es absurdo. Pero, en otra parte, el mismo Vitoria, a la hora de expresar su opinión y no sólo de exponer la de Sto. Tomás, dice que

> es una cuestión dudosa, porque esta opinión [la de la distinción real, de Sto. Tomás] sostiene que el ser de existencia es cierta entidad, no accidental sino substancial, y, sin embargo, imperfecta y distinta de la esencia. Pero yo digo que, aun sosteniendo que el ser no se distingue de la existencia (lo cual pienso más verdadero), aún es una cuestión dudosa...

Afirma esto en su comentario a la *Tertia pars*, q. 17, a. 2, inédito (1537-38).[5] Más aún, cree que tampoco fue opinión del Aquinate:

> Pero Santo Tomás sólo quiere decir que en las creaturas el ser se distingue de la esencia, esto es, no realmente, sino que en las creaturas el ser de existencia no es un predicado esencial ni es de la esencia de la creatura, mientras que en Dios el ser de existencia sí es un predicado esencial y de la razón de su esencia...[6]

Sin embargo, más tarde (en otro comentario manuscrito *In Primam*

[4]Es un comentario inédito, citado por L. A. Kennedi, *art. cit.*, pp. 8-10. Kennedy reproduce largos párrafos de esos textos inéditos de los maestros salmantinos. Son los que utilizamos.
[5]Citado por Kennedy, *ibid.*, p. 12.
[6]*Ibid.*, p. 13.

Partem, de 1539-40), Vitoria dice que Sto. Tomás sí sostuvo esa doctrina.[7] Es decir, de joven, Vitoria no aceptó esa distinción, y poco a poco se fue inclinando hacia ella según avanzaba en edad.

Melchor Cano (1509-1560), en un comentario a la *Ia. Pars*, de 1547-48, sostiene la distinción real;[8] mas, sin embargo, hay una dificultad con un manuscrito en que también comenta la *Ia. Pars*, y en el que no la acepta, por considerar que sería de cosa a cosa, como en Cayetano y Capréolo —según él los interpreta—.[9] Dice que se distinguen no como cosa y cosa, sino como cosa y modo de la cosa. Es curioso notar que

> en este texto Cano está de acuerdo con Francisco de Vitoria en que esencia y existencia son distintas pero que no son dos cosas. Vitoria, no obstante, pensaba que seguía la doctrina de Sto. Tomás, mientras que Cano en este caso no hace referencia alguna directa a las enseñanzas de Sto. Tomás. Y así como es verdad que se puede seguir a Sto. Tomás mientras se está en desacuerdo con Cayetano y Capréolo, también es verdad que Sto. Tomás nunca llamó a la existencia un modo de la esencia; esta doctrina es de los escotistas. Parece, pues, que Melchor Cano sigue en realidad a Duns Escoto y no a Santo Tomás. Esto es lo que en realidad iban a pensar los posteriores filósofos de Salamanca, por ejemplo Juan de Guevara (m. 1600), Francisco Zumel (m. 1607) y Pedro de Ledesma (m. 1616).[10]

Todo ello nos muestra la dificultad que encerraba la célebre distinción real entre esencia y existencia, que fue interpretada de diversas maneras.

Domingo de Soto (1495-1560), en un comentario a la *Ia. Pars* (de 1535-36), se opone también a entender la distinción real como entre cosa y cosa.[11] Sin embargo, acepta decididamente la distinción real, e insiste en ella;[12] pero la entiende —al igual que Cano— como la distinción entre un sujeto y un modo suyo, p. ej. entre Sócrates y su

[7]Citado por Kennedy, *ibid*., p. 15.
[8]Kennedy, *Ibid*., p. 17.
[9]Véase Kennedy, *ibid*., p. 19.
[10]Kennedy, *ibid*., pp. 21-22.
[11]*In Iam. Partem*, en Kennedy *Ibid*., p. 25.
[12]Véase *ibid*., p. 26.

estar sentado. Así, para él la existencia es un modo accidental de la esencia.[13] Esta postura se repite en otras obras de Soto y le es atribuida por otros escritores salmantinos posteriores que la comentan, como Juan de Guevara (agustino, 1518-1600), Domingo Báñez O.P. (1528-1604), Francisco Zumel (mercedario, 1540-1607) y Pedro de Ledesma, O.P. (m. 1616), quienes la atribuyen también a Cano y dicen correctamente que es una distinción escotista, aunque no la sostenida por Escoto en este punto de la esencia y la existencia[14] (como hemos visto al hablar de él), sino por sus seguidores.

Por su parte, Pedro de Sotomayor (m. 1564), en un comentario a la *Ia. Pars*, con dos redacciones (1553 y 1556) que dicen substancialmente lo mismo, sostiene la distinción real, pero enfrentándose a Soto y los nominalistas, en defensa de Sto. Tomás.[15] Está de acuerdo con Vitoria y en contra de Cano, Soto y su maestro Bartolomé de Carranza.

Mancio de Corpus Christi (1510/12-1576) tiene también un comentario a la *Ia Pars*, de 1570-71. Piensa que Cayetano, Capréolo y Soncinas distinguen entre cosa y cosa ("realiter tanquam due entitates et realitates realiter distincte").[16] Llega a decir que los tomistas de su tiempo aceptan la opinión de Escoto, pues Sto. Tomás nunca distinguió esencia y *esse* como *cosas* completamente diversas, y para que se salvaguarde la distinción real basta con una distinción menor (que es una distinción escotista, i.e. la *formalis ex natura rei*).[17]Por ello prefiere la opinión de Escoto y no la de Cayetano y Capréolo. Así, Mancio, al igual que Cano y Soto, sigue más bien la escuela escotista que a Sto. Tomás. Lo hacía para defender una distinción real no física, sino metafísica; i.e. no "material", sino "formal", y por eso caían en la distinción formal *ex natura rei*, que es de Escoto, aunque él mismo no la aplicaba a la esencia-existencia.

Bartolomé de Medina (1528-1580), en un comentario a la *Ia. Pars* de 1574-75, acepta la distinción real metafísica, en seguimiento de

[13]Véase *ibid.*, pp. 27-28.
[14]Véase *ibid.*, p. 30.
[15]Véase *ibid.*, p. 36.
[16]*Ibid.*, p. 42.
[17]Véase *ibid.*, p. 43.

Vitoria y Pedro de Sotomayor. Y nos da la siguiente interpretación de Vitoria:

> Vitoria, cuando era joven, decía que no entendía qué era esto de que el ser fuera distinto de la esencia en la universalidad existente de las cosas; pues tampoco podía imaginarse esa admirable entidad distinta. (...) Pero, cuando se hizo ya padre más docto, cambió de parecer y dijo abiertamente que el ser y la esencia diferían realmente...[18]

Y aun encontramos a Juan Vincent (Asturicensis, 1544-1595, por lo tanto más joven que Báñez), que, en un comentario a la *Ia. Pars* de 1584-85, se inclina a la distinción real entendida como entre dos cosas. Este autor,

> habiendo... establecido que se trata de una distinción real, ...concluye que, aunque es probable que se trate de una distinción formal, es más probable que se trate de una distinción entre dos cosas. Él se inclina a admitir la probabilidad de una distinción formal, porque esta doctrina escotista es suficiente para salvaguardar la doctrina de que la existencia es recibida por la esencia como el término de la misma. Domingo Báñez también admite esta probabilidad, aunque, al igual que Vincent, piensa que es menos probable que la postura de que la esencia y la existencia difieren como dos cosas distintas [i.e. separables]. Vincent considera más probable esta última porque posibilita una explicación de las relaciones entre esencia y existencia mejor que la postura de los escotistas. Además, ofrece una mejor explicación de cómo Dios-Hijo asumió la naturaleza humana sin asumir su existencia.[19]

2. Francisco Suárez, S.J. y Juan Martínez de Prado, O.P.

La posición de Suárez (1548-1617) —el campeón de los filósofos y teólogos jesuitas, tomista en intención, pero en realidad alejado del

[18]*Ibid.*, pp. 49-50: "Vitoria, cum iunior esset, dicebat se non intelligere quid sit hoc esse distinctum ab essentia in rerum universitate existente; nec enim poterat imaginari istam admirabilem entitatem distintam. (...) Sed iam pater doctior effectus mutavit sententiam et dixit aperte esse et essentiam differre realiter...".

[19]*Ibid.*, p. 66.

Aquinate y a veces contrario a él, como en este caso del problema de la relación entre esencia y existencia— parece sencilla a primera vista, pero conviene no perder la advertencia de su complejidad. Algunas veces los mismos términos adquieren en su sistema otra connotación, o aun otra denotación, distintas de los que tenían en el sistema tomista original. Por eso en ocasiones da la impresión de que "esencia" y "ser" o "existencia" no designan lo mismo para él y para Santo Tomás.[20]

Sin embargo, aun cuando debamos atender a la posibilidad de que los términos tengan una semántica distinta en Santo Tomás y Suárez, podemos mirar la misma definición que da el Doctor Eximio de esencia y de existencia, para ver en el uso cómo cambia su significado. Entiende la esencia como "esencia actual", esto es, la esencia no como mera posibilidad, sino como cierta actualidad,[21] y la existencia como "ser de existencia" (*esse existentiae*), es decir,

> el vocablo "existencia" en rigor no significa la existencia (como dicen) en acto designado, o como concebida y sólo en potencia, ...sino que la significa sólo en acto ejercido, o como actual; en efecto, nada repugna a este estado de la existencia ser significado con otro vocablo, y para este fin parece inventado el vocablo "existencia". De donde por lo mismo que la cosa abstrae del existir en acto ejercido, ya no se concibe la existencia en cuanto se significa con este vocablo.[22]

Ahora bien, si la esencia se entiende como esencia actual, ya no se preserva el mismo sentido que a la esencia había dado Santo Tomás. Ya contiene un elemento de actualidad, mientras que él la concebía como potencia.[23] Por eso es comprensible que para Suárez es ya poco

[20]De hecho, José Hellín, siguiendo a Monaco, habla de que lo que en Suárez es la esencia sería la esencia actual, y la existencia sería la subsistencia. Véase J. Hellín, "¿Defiende Suárez la real distinción de existencia y esencia en las creaturas?", en *Pensamiento*, 9 (1953), pp. 490-499.

[21]Véase F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. 31, sec. 6, n. 21; Barcinonae: Apud viduam et filios J. Subirana, 1884. Lo abreviaremos así: DM, 31, 6, 21.

[22]*Ibidem*.

[23]Este sentido lo concede y lo precisa J. Gómez Caffarena, "Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez", en *Pensamiento*, 15 (1959), pp. 135-154, donde insiste en que para Suárez el problema de la distinción se plantea entre la

lo que le añade la existencia; de hecho es sólo el ejercicio de la actualidad que tiene ya como esencia actual (como si la esencia tuviera ya una cuasi-existencia; en todo caso, según el tomismo, no puede tener ninguna clase de actualidad). Es sólo un modo que le da el ejercicio de un acto que ya tiene "*signate*".[24] Y por ello no extraña que la esencia actual y el ser de existencia se compongan entre sí sólo con una composición de razón y que también con una distinción igualmente de razón se distingan.

Suárez lo expone de la siguiente manera:

> Mas, según nuestra opinión, hay que decir que la composición de ser y esencia sólo analógicamente se llama composición, porque no es una composición real, sino de razón; en efecto, la composición real sólo es de extremos distintos en la realidad; pero aquí los extremos no son distintos en la realidad, como lo mostraremos; luego la composición de ellos no puede ser real.[25]

Por eso también afirma:

> Digo... que en las creaturas la existencia y la esencia se distinguen o como el ente en acto y el ente en potencia; o, si ambas se toman en acto, sólo se distinguen por la razón con algún fundamento en la realidad [*solum distingui ratione cum aliquo fundamento in re*], la cual distinción será suficiente para que digamos absolutamente que no es de la esencia de la creatura existir en acto.[26]

Suárez aporta su argumentación, sobre todo en vista de dos posibles objeciones que se le enfrentan. Una es la de que la composición de razón es sólo fingida por la razón, y ella no bastaría para

esencia actual y el *ser de existencia*, para resolver el problema de la distinción entre Dios y las creaturas. Y explica: "Tal distinción va finalmente a establecerse, no ya entre el ser de existencia y la esencia actual, sino entre el ser de existencia *actual*, *ejercitado*, y la esencia que *prescinde* de la actualidad y puede en algún sentido llamarse *potencial* (aunque no *por exclusión* de la actualidad)" (*ibid*., p. 136). Con todo, si no se prescinde totalmente de la actualidad, no se ve en qué sentido puede llamarse potencial esa esencia.

[24] DM, 31, 12, 5.

[25] DM, 31, 31, 7.

[26] DM, 31, 6, 13.

pertenecer con propiedad a las creaturas. A ello responde que lo que él propone es una distinción de razón no fingida por el intelecto, sino con fundamento *in re*. Tal fundamento real es que la creatura no tiene de suyo (i.e. como esencial) el existir en acto, sino que sólo es un ente potencial, que puede participar el ser de otro (i.e. tiene como esencial el poder participar el ser). Añade Suárez:

> Y digo que es de su esencia, si el ente creado se toma como ente en acto; pues, si se toma en potencia, no podrá ser de su esencia el ser compuesto en acto de este modo, pues en esto envuelve repugnancia; pero será de su esencia ser apto para ser con tal composición y no de otra manera, y en esto se completa la razón propia de ente creado en acto, o en potencia, que en toda esta disputación es lo que intentamos declarar principalmente.[27]

La otra objeción que enfrenta es que una distinción de razón entre la esencia y la existencia daría en realidad *la misma cosa* y no dos distintas que se componen, pues para ello se requiere que sean dos extremos reales en acto. A lo cual Suárez responde que eso se requiere para la composición real, pero no para la de razón. Más aún, explica que hay tres clases de composición de razón:

> Una que es de extremos en cuanto realmente son entes en acto, aun cuando no sean distintos en acto. Otra que se da entre extremos reales ciertamente con aptitud o formalidad real objetiva, que abstraen sin embargo de la actualidad de la existencia. Y, finalmente, otra que es como intermedia, de modo que un extremo suyo sea sólo una razón o esencia real concebida precisamente, y el otro sea una existencia actual.[28]

En el fondo, Suárez está diciendo que la existencia no es algo realmente distinto de la esencia en las creaturas porque —para él— ninguna cosa puede ser sacada fuera de la nada por algo distinto de ella; y si los tomistas pretenden que la esencia es sacada fuera de la nada por la existencia, lo que están haciendo es que la existencia no

[27]DM, 31, 13, 9.
[28]DM, 31, 13, 12.

sea algo distinto de la esencia. Pero esto lo estudió profundamente un tomista posterior a Suárez, aunque todavía del siglo XVII, el dominico Juan Martínez de Prado (muerto en 1668). Éste, siguiendo a Capréolo y a Domingo de Flandes, responde a Suárez que la existencia no es, con respecto a la esencia, algo que se da antes de ella y la saca de la pura nada, sino que en su relación con la existencia la esencia ya está siendo de algún modo. Lo expresa diciendo que la esencia no está fuera de la nada de todos los modos, pero sí de algún modo, a saber, en cuanto tiene un acto de *ser de esencia* quiditativa, y de ahí es pasada por la existencia a un acto de ser físico.[29]

Asimismo, de esa disputación 31 de Suárez, sección 6, núm. 11, brota la objeción a los tomistas de que la existencia (que según los tomistas se añade a la esencia) tendría a su vez otra esencia y, sin embargo, ella es su propio ser o existencia; por ello, ya por lo menos hay alguna existencia que se identifica con su esencia, y no tiene distinción real respecto de ella. De otra manera, si esa existencia añadida a la esencia no fuese idéntica a ella, pediría una esencia que, a su vez, exigiría otra existencia, y así hasta el infinito. Habría, pues, regreso infinito. Para responder a esta objeción suareciana, Martínez de Prado hace ver que en la doctrina de Suárez se considera a la parte potencial, o esencia, como un ente de alguna manera completo (o ente *quod*), siendo que es incompleto (o ente *quo*). Responde:

> el ser o existencia, propiamente hablando, no es creado como *quod*, sino concreado como *quo*; y, ya que en rigor no es un ente, sino aquello por lo que [*quo*] algo es, por ello no se le debe otra existencia, porque lo que es razón de otras cosas es razón de sí mismo; como la luz, por la cual se ven los colores, no necesita otra luz para que ella se vea; ni la cantidad otra extensión para extenderse; ni la bondad otra bondad para ser buena.[30]

El argumento de Martínez de Prado es certero. Por más que se tenga que decir que el ente en potencia no se reduce a la nada, de

[29]Véase J. Martínez de Prado, *Controversiae metaphysicales*, Compluti: Apud Mariam Fernandez Viduam, Vniuersitatis Typographam, 1649, p. 123 a.
[30]*Ibid*., p. 126 a.

ningún modo se puede decir que ya sea un ente completo, como hace Suárez, colocándose en el otro extremo. Y ése es el auténtico sentido del aristotélico "ente en potencia" (como lo es la esencia), es decir, al modo como fue interpretado por Santo Tomás. Con ello la objeción de Suárez pierde toda su fuerza.

Pero entonces la carga de Suárez es aun más fuerte, pues en el n. 12 del lugar citado insiste en que si la esencia no es su ser, tendrá un ser distinto de ella, y otra vez se presenta el regreso infinito. Podría decirse —admite Suárez— que el acto de ser o esencia ni es su ser ni tiene el ser por virtud de otra cosa, sino que simplemente es aquello por lo que algo es. Pero a Suárez le parece que eso es solamente jugar con las palabras. Sin embargo, Martínez de Prado contesta que "la existencia es aquello por lo que algo es; no porque ella sea lo que [eso] es".[31] La razón aducida por Martínez de Prado no deja lugar a ningún regreso infinito, ya que los componentes que se desdoblan son últimos, a saber, la esencia y la existencia, y ya no requieren más esencias o existencias que los multiplicarían al infinito.

A pesar de ello, Suárez añade que la esencia era sólo un ente en potencia y fue pasado después al acto; y eso requiere que haya tenido un ser o existencia proporcionada a ella, o que la misma esencia sea su propia existencia; es decir, que no se distingan realmente. Pero Martínez de Prado responde que "la existencia propiamente no es un ente, sino aquello por lo que la cosa es un ente; mas, hablando comúnmente, es un ente; pero de esto no se sigue que tenga ser o que sea su ser; sino que basta que ella sea el ser por el que el ente es".[32] Con lo cual, Martínez de Prado bloquea esa objeción del Doctor Eximio.

Otra objeción, empero, surge de la pluma de Suárez. En esa objeción dice que para la fuerza de su argumento basta que la existencia a veces dé el acto a la cosa existente y a veces sólo le dé la potencia objetiva; pero de que la esencia a veces es y a veces no es no se puede inferir la distinción real de aquello que existe y aquello por lo que existe. Y, si no se deriva de ese principio, menos lo hará de

[31] *Ibid.*, p. 126 b.
[32] *Ibid.*, p. 127 a.

cualquier otro, con lo cual se destruye la prueba principal de los tomistas. Sin embargo, Martínez de Prado vuelve a la carga, y responde a ese argumento diciendo que

> ya que el ente físico y actual (que es ente simplemente) se distingue del ente en potencia objetiva (que es lo que llamamos "ente real" impropiamente y en estado metafísico) por la sola existencia, y por razón de ella se constituye como miembro que se distingue del ente en potencia, resulta manifiesto que la existencia no puede considerarse ni dividirse en existencia actual y potencial; de otra manera algo podría dividirse en sí mismo y en su opuesto, como lo racional se podría dividir en racional e irracional, y el viviente podría dividirse en vivo y muerto; porque el ente actual se constituye como tal por la existencia, e implica contradicción que la misma actualidad sea potencial; mas el mismo ser o existir es la actualidad de todas las cosas y formas.[33]

El argumento de Martínez de Prado es contundente; con una gran fineza dialéctica ha visto que Suárez, al querer distinguir entre existencia actual y existencia potencial, estaba dividiendo una cosa en ella misma y en su opuesta, lo cual no es válido. No ha dejado operar ninguna de las principales objeciones; ha cumplido la ardua labor de bloquear todas esas que pueden considerarse como las más fundamentales y directas.

Como hemos visto, por tanto, las respuestas que ha dado Martínez de Prado a las objeciones de Suárez son correctas y válidas, han dejado sin daño alguno a la doctrina tomista de la distinción real entre la esencia y la existencia, y apoyan su aceptabilidad. Martínez de Prado ha salido ileso de la ardua batalla argumentativa —que era como concebían los escolásticos el trabajo filosófico—.

[33] *Ibidem*.

LA DISTINCIÓN ESENCIA Y EXISTENCIA EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

0. Nexo

Después de haber visto la problemática de la esencia y la existencia, y sobre todo la de su distinción, en los escolásticos medievales y postmedievales, tiempo es ya de pasar a esa otra avenida de pensamiento filosófico que hemos elegido para hacer la comparación: la llamada "filosofía analítica". A diferencia de la escolástica medieval, en esa corriente se nota la tendencia a olvidar los diversos tipos de distinciones y a blandir tal vez en exceso la navaja de Ockham: no hay que multiplicar las distinciones. No se acepta la distinción entre la esencia y la existencia o entre el ente y su ser; no se acepta la distinción entre substancia y accidentes; tal vez sólo se aceptaría —si se la conociera— la distinción de razón. Por ejemplo, Russell, Wittgenstein, Quine, Bergmann, Lorenzo Peña y otros, no parecen aceptar esas distinciones, y dan siempre la impresión de ver identidad entre esos términos aludidos.[1]

Pero poco a poco se va encontrando en la filosofía analítica la necesidad de estudiar los tipos de distinciones al nivel de la metafísica. Tal vemos en Saul Kripke, David Wiggins, Bas Van Fraassen y Alvin Plantinga.[2] Pero también encontramos planteamientos en los que no hay tanta diversidad en el ser, como es el caso de Lorenzo Peña.[3] Y

[1]Véase P. Butchvarov, *Being qua Being. A Theory of Identity, Existence, and Predication*, Bloomington: Indiana University Press, 1979, caps. IV y V.

[2]Véase M. Beuchot, "Necesidad y contingencia en Aristóteles, Santo Tomás y Saul Kripke", en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 15 (1982), pp. 211-230.

[3]A Peña, dada la importancia de su obra en los medios hispánicos, le dedicaremos el capítulo siguiente.

es que las concepciones de la esencia son distintas en cada uno de ellos.

Coinciden en pensar la esencia como el conjunto de propiedades necesarias (o predicados necesarios) que pueden atribuirse a una cosa. Pero difieren en que algunos consideran que esa necesidad de la atribución de dichos predicados/propiedades es sólo verbal o *de dicto* (Van Fraassen),[4] y otros piensan que tal atribución necesaria es real de la cosa o *de re* (Kripke, Wiggins, Plantinga y Peña).[5] Esto es, unos, los primeros, piensan que la modalidad necesaria no afecta a la cosa, sino sólo al enunciado en el que se expresa la cosa; en cambio, los otros postulan que, además de afectar la necesidad a los enunciados, también afecta o "modaliza" a la cosa. Estos últimos son los llamados "esencialistas" de la ontología analítica contemporánea, que se aproximan más de lo que se cree al esencialismo aristotélico y escolástico, pero obviamente con sus diferencias.[6] Además, estos autores mencionados difieren en su interpretación ontológica (y epistemológica) de la esencia —y ello repercute en su interpretación de la existencia. Así, Wiggins es conceptualista realista en punto de la esencia; Van Fraassen es conceptualista anti-realista (se podría llamar, de alguna forma, "nominalista"); Plantinga y Lorenzo Peña son realistas en un sentido bastante fuerte (a saber, el platónico).

1. David Wiggins

Wiggins introduce la esencia en su discurso probando que hay propiedades necesarias que no pueden expresarse en una traducción *de dicto*. Tienen que decirse con modalidad *de re*, esto es, referida a la cosa en cuestión. No se trata de que el operador modal recaiga sobre

[4]Esto se ve en su interpretación convencionalista o puramente lingüística de la necesidad en su semántica de la lógica modal. Véase B. C. Van Fraassen, *Semántica formal y lógica*, México: UNAM, 1987, p. 170.

[5]Véase J. Nubiola, *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, Pamplona: Eunsa, 1984.

[6]Véase B. A. Brody, "Why Settle for Anything Less than Good Old-fashioned Aristotelian Essentialism?", en *Noûs*, 12 (1978).

la oración completa, sino sobre un predicado (simple o complejo). Ese predicado estará significando una propiedad necesaria a la cosa; o sea, algo esencial a ella, que constituye su esencia o forma parte de ella. La razón para introducir estos usos es que, a pesar de lo que dice Quine en sus grados de envolvimiento o involucración modal,

> si suplantamos la modalidad *de re*: 'posiblemente ϕ' y 'necesariamente ϕ' por 'puede (ser) ϕ' y 'debe (ser) ϕ' ('no puede evitarse [que sea] ϕ'), notaremos que, por lo que hace a la forma lógica, parecen tener afinidades formales con los predicados de habilidad, obligación, capacidad o disposición *de re*, que los hablantes del inglés que no han oído nada de mundos posibles aplican sin esfuerzo a las cosas actuales del mundo actual cuando dicen que A puede actuar de otra manera que como está actuando, que D no pudo evitar golpear a C, o que *x*, *y* y *z* son solubles, o frágiles o fusibles; o cuando dicen (en locuciones casi relativas) que B debe a C cinco libras, o que B necesita cinco libras. Ninguna de esas expresiones tiene una traducción modal *de dicto* que le sea natural.[7]

La esencia es, pues, el conjunto de propiedades necesarias que responden al ¿qué es? la cosa. La esencia es una extensión conjuntual de clases sortales (i.e. universales) que caracterizan al individuo. En la cosa individual hay un componente sortal (expresado en la pregunta "¿qué es *x*?", la cual se responde "Es una cosa *f*") y un componente deíctico o particularizante (contenido en la pregunta "¿cuál cosa *f* es *x*?" que se responde "Esta *f*" o "Es la *f* que es *F*"). Con ello Wiggins pretende ponerse del lado de Aristóteles y Strawson: cada individuo es un *esto tal* (*this such*).[8] Pues bien, la esencia es lo que responde al "¿qué es?" la cosa.

Wiggins es realista conceptualista en cuanto a la esencia, con un conceptualismo y un realismo moderados en comparación con las posturas conceptualista anti-realista y el realismo anti-conceptualista. La captación de la esencia depende en mucho de los intereses teóricos

[7]D. Wiggins, "Ayer on Monism, Pluralism and Essence", en G. F. Mac Donald (ed.), *Perception and Identity. Essays Presented to A. J. Ayer with Replies to them*, London: Macmillan, 1979, p. 139.

[8]Véase D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford: Blackwell, 1980, p. 115.

de los conocedores, que los llevan a una *conceptualización* (más que a una *concepción*) de las propiedades necesarias. Dicha conceptualización quiere estar fundada en la realidad, en el sentido de que hay esencias reales (además de las nominales) a las que nuestros conceptos corresponden. Pero no se pueden pensar las esencias reales desligadas de la conceptualización que de ellas hacen los cognoscentes.[9]

De las tesis de Wiggins se deriva que no identifica la esencia con la existencia en las cosas creadas, pues él mismo reconoce que si la existencia se identificara con su esencia sería otra de las propiedades necesarias de la cosa, y así tendría que existir necesariamente. Pero lo excluye, diciendo que no quiere que se entienda su esencialismo como el intento de fabricar "cierta máquina para investir de indispensabilidad el esquema conceptual particular —y de existencia necesaria a las creaturas del esquema conceptual particular— que, desde nuestro punto de vista limitado y cósmicamente insignificante, hacemos recaer en el mundo".[10] Ciertamente hay conexión entre la esencia y la existencia, pues la hay entre la identidad a través del tiempo y la persistencia de una entidad, y entre esa persistencia que tiene y su existencia, y justamente la identidad transtemporal y la persistencia se dan de acuerdo a la clase de cosa que es la entidad en cuestión; así, hay conexión entre lo que es la cosa y la existencia que le compete.[11]

2. Bas Van Fraassen

Van Fraassen sostiene una postura conceptualista anti-realista, que podría ubicarse en el nominalismo, al menos en uno de sus matices menos extremos. Admite la necesidad *de re* de los predicados esenciales, pero sigue pensando que dicha necesidad puede reducirse a necesidad *de dicto*. En otras palabras, para él la necesidad de la

[9]Véase *ibid.*, p. 142.
[10]El mismo, "Ayer on Monism, Pluralism and Essence", cit., p. 152.
[11]Véase el mismo, *Sameness and Substance*, cit., pp. 54-55.

esencia es sólo verbal.[12] Y, dada esta desconfianza en la necesidad real de la esencia, adopta una pragmática convencionalista para determinar las modalidades; de ella resulta una semántica en la que las esencias no encuentran correspondencia con la realidad o fundamento en ella, son convencionalmente determinadas por nuestros conceptos; por ello su ontología es conceptualista antirealista.[13] Además, identificamos convencionalmente los individuos con base en sus propiedades. La esencia consiste en las propiedades o cualidades, que pueden especificarse por medio de descripciones, sin que tenga que haber un correlato material por el que sea individualizada la esencia (i.e. no hay una forma relativa a una materia). Las descripciones russellianas determinan la esencia, y, a la manera quineana, la existencia es determinada por el cuantificador.

Pero Van Fraassen —en contra de lo que uno esperaría, dado su nominalismo (el cual casi siempre está casado con el univocismo)— intenta elaborar una teoría de las distinciones y además introduce distinciones entre la esencia y su existencia, o, como dice él, "entre el *ente* (*being*) y la existencia".[14] Dice que no puede definir la existencia. Sólo puede declarar cosas tautológicas, como "Existir es: tener un ser real, pertenecer a la extensión de algún predicado, ser idéntico a algún existente. En cambio, el ente pertenece a cualquier objeto de discurso, existente o no existente, posible o imposible, real o imaginario o inimaginable o inconcebible".[15] Pues bien, ente (o esencia) y existencia son distintos; ya que, gracias a esa distinción, podemos decir que hay entes que no existen, y otros que son imposibles. Sin renegar de la univocidad del ser a la que Quine nos ha acostumbrado, Van Fraassen acepta la distinción entre el ente y la existencia.

Van Fraassen ha distinguido la esencia y la existencia. Pero ¿qué

[12]Véase B. C. Van Fraassen, "The Only Necessity is Verbal Necessity", en *Journal of Philosophy*, 74 (1977), pp. 71-85.

[13]Véase el mismo, "Essence and Existence", en *American Philosophical Quarterly Monograph*, 1977-1978, parte IV.

[14]El mismo, "Extension, Intension, and Comprehension", en M. K. Munitz (ed.), *Logic and Ontology*, New York: University Press, 1973, p. 101.

[15]*Ibid*., p. 102.

tipo de distinción media entre ellas? Se da cuenta de que necesita una teoría de las distinciones, y acude a las teorías de los escolásticos:

> Tomándome la libertad de escoger de entre una terminología común pero no uniforme, describiré las distinciones medievales entre las *distinciones*, extrapolando y reconstruyendo donde deba hacerlo. Entre cualesquiera dos individuos, hay una distinción real; expresamos esto diciendo que no son idénticos: podrían existir separadamente. En este sentido no hay distinción *real* entre la estrella matutina y la estrella vespertina.[16]

También hay distinciones de razón o meramente conceptuales. Y la distinción formal *ex natura rei*, tan usada por Escoto.[17] Esta última no es ni real ni meramente conceptual o de razón —como la que se da entre las propiedades trascendentales del ente: unidad, verdad, bondad—; es algo intermedio, a saber, captada conceptualmente pero con tanta claridad que debe ser así en la realidad. La distinción entre el ente y su existencia es real (no de razón ni formal), pues Van Fraassen llama a la distinción real "distinción existencial" y a la distinción de razón "distinción conceptual" o "distinción verbal".[18] Parece excluir la distinción formal siguiendo el espíritu de la navaja de Ockham. Él mismo dice: "Las distinciones, después de todo, no deberán ser multiplicadas más allá de la necesidad".[19]

Vemos así en Van Fraassen la distinción real entre esencia y existencia alcanzada por medios distintos a los de Santo Tomás. Desde una postura conceptualista anti-realista o nominalista,[20] y desde una postura univocista del ente, establece la distinción real, de manera parecida al Aquinate, aunque sus presupuestos le hacen diferir en varios aspectos.

[16]*Ibidem*.

[17] Véase *ibid*., p. 103, n. 3.

[18]*Ibid*., p. 112.

[19]*Ibid*., p. 104. Pero la distinción real corresponde a la diferencia de extensión, la conceptual a la de intensión y la formal a la de comprehensión (véase *ibid*., p. 111).

[20]De hecho declara que rechaza la existencia de entidades abstractas, posibles, hechos y del principio de bivalencia (véase *ibid*., p. 119).

3. ALVIN PLANTINGA

Plantinga se coloca en una perspectiva realista extrema (platónica) en cuanto a la esencia. Hay números, mundos posibles, propiedades y proposiciones subsistentes, y entre las propiedades las hay necesarias y accidentales. Las propiedades necesarias son aquellas que no pueden faltar a un ente si ha de ser tal, y eso vale para todos los mundos posibles. Y ellas constituyen la esencia o naturaleza de tales cosas.[21]

Pero Plantinga, rechazando la postura de Sto. Tomás —que identificaba esencia y existencia en Dios—, llega a decir que en Dios la esencia y la existencia son diferentes. Porque decir que Dios es idéntico con su esencia es decir que Dios es idéntico con sus propiedades necesarias; pero, como todas sus propiedades estarían identificadas entre sí —pues se niega en él toda diversidad real—, resulta que Él sería una propiedad. Y no puede ser una propiedad, ya que una propiedad no vive, ni actúa, ni es buena u omnipotente. Sólo puede serlo una persona.[22]

Plantinga acepta que la existencia es una propiedad necesaria y esencial de Dios.[23] Pero la existencia es una propiedad que no se identifica con su esencia, o, si se quiere, la naturaleza de Dios no es idéntica a Él.[24] Porque decir que Dios tiene una naturaleza es equivalente a decir que hay ciertas proposiciones necesarias, las cuales, por ser verdaderas, son conocidas por Dios. Y tiene además la propiedad —entre otras— de afirmar las cosas que existen necesariamente. Plantinga afirma asimismo la existencia —pero no la verdad— de los posibles. Explorar la naturaleza de Dios será explorar el dominio de los objetos abstractos. Pero estos entes abstractos y estas proposiciones tienen cierta independencia con respecto de Dios, pues no puede hacerlas falsas, o contradictorias, etc.; luego, ya

[21] Véase A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1978 (repr.), pp. 72 ss.

[22] Véase el mismo, *Does God have a Nature?*, Milwaukee: Marquette University Press, 1980, p. 57.

[23] Véase *ibid.*, p. 140.

[24] Véase *ibid.*, p. 10.

que su naturaleza es ese conjunto de proposiciones y entes abstractos, Dios es distinto de su naturaleza, es decir, en Él son distintas la esencia y la existencia.

Pero es demasiado lo que Plantinga concluye. En efecto, infiere que en Dios la esencia y la existencia son distintas porque, en primer lugar, su esencia es un conjunto de propiedades necesarias; pero, ya que todas sus propiedades se identifican entre sí, su esencia sería una y la misma propiedad. Y, si se identificara con la existencia, sería esa única propiedad. Sin embargo, aun cuando la existencia, al identificarse con la esencia, parezca deparar como resultado el que siga siendo una propiedad, justamente el modo de la existencia que se añade es el de una existencia substancial o personal (i.e. según esa dimensión principalísima de la substancia que es la *hypóstasis* o persona, y que sólo tienen las substancias pensantes, como el hombre, el ángel y Dios); más aún, en Él es tripersonal. Las tres Personas divinas tienen la misma esencia y existencia de la divinidad, pero —según el dogma cristiano, que Plantinga acepta— son distintas entre sí.

Y, en cuanto a lo que se dice de que la esencia de Dios consistiría en un cúmulo de entidades y proposiciones abstractas, eso no empece para decir que dicha esencia se identifica con la existencia; pues no se puede decir que se haría también la existencia —al identificarse con la esencia— ese mismo cúmulo de entidades y proposiciones abstractas, ya que esa existencia añade algo —aunque sólo sea distinto según la razón— que es la actualidad de todas ellas. Más aún, al aceptar Plantinga que la existencia es una propiedad necesaria y esencial de Dios, está admitiendo que forma parte de su esencia; pero, ya que todas las propiedades se identifican en la esencia divina, la existencia se identifica con la esencia en Dios.

LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA EN EL SISTEMA ONTOFÁNTICO DE LORENZO PEÑA

0. PLANTEAMIENTO

Continuaremos examinando el problema de la esencia y la existencia en la filosofía de corte analítico, ahora en un pensador español: Lorenzo Peña. Efectivamente, la filosofía que se hace en nuestra época se ha caracterizado por ser más bien analítica, opuesta a la actividad sintética. No se ha abordado con frecuencia la labor de síntesis de elementos en un sistema. Por eso resulta singular y hasta extraño un esfuerzo de sistematización amplectente, y máxime cuando dicho esfuerzo es tan grande como el que encontramos en las ya varias obras de ontología de Lorenzo Peña. Esfuerzo grande porque trata de construir lógicamente la ontología, como quisieron hacerlo los grandes clásicos de la metafísica. En el caso de Peña, además, se trata de una lógica que trata de abrir nuevos derroteros en el sentido de la para-consistencia.

Centraremos nuestras reflexiones sobre un punto de su obra *El ente y su ser*, trabajo en el que encontramos ya las líneas maestras de su sistema ontológico: la ontofántica. El punto que trataremos será, por supuesto, el de las relaciones entre la esencia o quididad y la existencia o ser del ente. Y es que un tratado del ente y su ser tiene que estudiar esa díada de elementos que, según la tradición, en él se relacionan y que tantas polémicas han suscitado en la historia de la metafísica. ¿Hay alguna diferencia, y de qué tipo, entre la esencia (o quididad) y la existencia (o ser)? Como hemos visto, algunos han admitido entre ellos una distinción real; otros, sólo una distinción de razón, alegando que en la realidad son lo mismo, que realmente se identifican. ¿Qué distinción admite Lorenzo Peña? En su libro sobre el ente y su ser, Peña estudia estos dos aspectos del ente; veamos su

exposición de estos temas, que en algunos aspectos nos moverán a la adhesión y en otros a la argumentación crítica.[1]

1. La existencia y su relación con el ente

¿Qué es el existir para L. Peña?, ¿cómo lo concibe en su sistema ontológico? Según la concepción ontofántica del existir, la existencia es lo mismo que el ente, y por ende es lo mismo que su verdad. Y es que Peña, al decir que existir es lo mismo que ser verdadero, está tomando aquí "verdadero" y "verdad" en el sentido ontológico o "trascendental" —según lo llamaban los filósofos escolásticos—, o en sentido no-semántico —como decía Carnap—, o en sentido objetivo. En dicho sentido, la verdad se aplica a los referentes de los enunciados, o sea, a los estados de cosas. (Un enunciado es: "Bruto asesinó a César" y un estado de cosas es el-asesinato-de-César-por-Bruto). El sentido objetivo de la verdad conduce —según Peña— a la dimensión de estados de cosas, cuya verdad será su existencia. "Cuando se afirma —explica—, con verdad por lo menos, una oración, *algo* se ha afirmado a través de ella, y ese algo es una cosa",[2] y ese *algo* o cosa que es afirmado a través de ella es un estado de cosas. Con arreglo a su existencia o no existencia, un enunciado será verdadero o falso.

Y, como Peña agrega que todo ente es designable por una oración o enunciado (pues incluso una cosa, p. ej. Petrarca, se puede designar diciendo "existe Petrarca", y lo significado por esta última expresión es lo mismo que es significado por "Petrarca"), entonces resulta que todos los entes son esos referentes de los enunciados, referentes que son los estados de cosas. Es decir, todos los entes son hechos o estados de cosas. De esto, Peña saca la siguiente conclusión: "Así, la

[1]Véase otra aproximación a la obra ontológica de Lorenzo Peña en M. Beuchot, "Acerca de la argumentación filosófico-metafísica", en *Crítica* (UNAM, México), XVIII/53 (1986), pp. 56-66, donde analizamos la obra de Peña *El ente y su ser: un estudio lógico-metafísico*, León: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1985, obra a la que nos referiremos también en el presente capítulo, abreviándola como ES.

[2]ES, p. 340.

identidad entre existencia y verdad objetiva pone de relieve la identidad entre cada ente y su existencia (pues la existencia de Montalvo es lo significado por 'Montalvo existe', al igual que la valentía de Montalvo es lo significado por 'Montalvo es valiente')".[3] Peña dice, pues, que todos los entes son hechos o estados de cosas. Pero podemos hacer aquí la observación de que hay dos interpretaciones posibles frente a la noción de hecho: interpretarlo, siguiendo a Russell, como lo más básico y sin partes; o interpretarlo, siguiendo a Wittgenstein, como constituido por objetos, i.e. como compuesto por objetos, que serían los elementos más básicos de la realidad. Y, si optamos por esta segunda —fiados en los argumentos de Wittgenstein—, habría la categoría de objetos además de la de los hechos. Necesita más apoyo esta interpretación de los hechos que hace Peña según la cual no hay objetos componentes. En efecto, podemos decir que el estado de cosas Montalvo-es-valiente (el-ser-valiente-de-Montalvo) tendría como *componente* por lo menos otro estado de cosas: Montalvo (i.e. Montalvo-existe). Además, la interpretación de los hechos como constituidos por objetos ya ha sido defendida en la tradición metafísica y, por otra parte, los hechos o conjuntos de elementos —de Peña— parecen diferir sólo nominalmente de los objetos según otros autores, como R. Grossmann, por ejemplo. Todos los ontólogos buscan en definitiva los componentes más básicos de la realidad, sus elementos últimos. ¿Con qué derecho se los considera objetos o hechos? Por eso nos parece precipitado que Peña derive de que todos los entes son hechos el que no haya ninguna barrera categorial, y que por eso falle el intento aristotélico de establecer categorías (debido a que —según eso— toda categoría se reduciría a la de los hechos).

[3]ES, p. 341 Véase el mismo, "Verum et ens conuertuntur: The Identity between Truth and Existence within the Framework of a Contradictorial Modal Set-Theory", en G. Priest - R. Routley (eds.), *Paraconsistent Logic*, München: Philosophia Verlag, 1985.

2. Univocidad y univocismo

Y es que no está suficientemente apoyado el univocismo tan extremo que desea sostener Peña,[4] pues no es imposible pensar, una vez admitido el conjunto de los objetos, que se den categorías distintas o diversos modos de ser de los hechos y de los objetos (y aun de los hechos solos, sin objetos). Inclusive, tomando como conjunto supremo el de los hechos, éste puede ser un conjunto no unívoco, y plantearse la existencia de distintos modos de hechos, es decir, distintas categorías; y entonces no fallaría el intento aristotélico y sí el intento reduccionista de las categorías diversas.

Se entra en el problema de cómo proponer un cuadro categorial, aunque sea de una sola categoría (en el que incluso no hiciera falta llamarle "categoría"), pues el borrar las categorías tiene en un principio tanta legitimación como el exagerar su número. Además, para que Peña establezca esa no-categorización, tiene que convencernos más de la primitividad ontológica de los hechos (y que no sean más primitivos los objetos) y de que no puede haber diversos tipos de hechos que engendren diversas categorías supremas y distintas dentro de un conjunto trascendental o trans-categorial que sería el de los hechos mismos (equiparados aquí al conjunto del ente o universo de discurso, que es el conjunto que podemos llamar "trascendental" ontológicamente). Los primeros subconjuntos de los hechos (tomados éstos en su totalidad como universo de discurso, al modo del ente) serían en verdad las categorías en que el ente se divide.

3. La teoría de las distinciones

Además, la cuestión de si la cosa o el ente se identifica con su existencia depende del modo que se conciba la identidad y la distinción. Se pueden presentar coherentemente diversos tipos

[4]Sobre la univocidad, véase el mismo, *Una defensa de la univocidad de la palabra 'ente'*, Quito: PUCE, 1980.

correspondientes de cada una, de identidad y de distinción. No es tan clara la victoria de la navaja de Ockham, que quería reducirlas a distinciones físicas nada más —teniendo como criterio la separabilidad real—. Puede haber distinciones reales que no sean simplemente físicas, sino de carácter metafísico.[5] Lo que Peña dice con sus cinco argumentos a favor de la identidad entre cada cosa y su existencia[6] es que entre cada ente y su existencia no hay una distinción real física, esto es, como cosa-y-cosa (pues la primera y segunda pruebas se basan en la causalidad eficiente o extrínseca, la tercera se basa en algo también físico: lo espacio-temporal, y lo mismo se ve en la cuarta, de las cualidades, y en la quinta, del regreso infinito de entidades). Pero se puede hablar de una distinción real metafísica, no habida entre cosa y cosa, sino entre principios de una cosa, o entre un principio (o constitutivo) de la cosa y la cosa misma, y entonces sí serían distintas la cosa y su existencia (al modo como lo son —y lo admite Peña— la esencia y la existencia), y no creemos que esto sea hilar menudo o abultar demasiado la ontología con distinciones innecesarias, recortables con la navaja de Ockham.

Debido a que no admite diferencia entre cosas y estados de cosas (o entre objetos y hechos), Peña rechaza, consiguientemente, sus representaciones mentales (las que no sean las de los hechos), esto es, elimina los conceptos y también los juicios (como distintos unos de otros). Sólo hay cosas presentes a (y en) la mente. Siendo consecuente con una posición epistemológica que él mismo llama "realismo ingenuo", Peña dice que el pensamiento de un objeto no es representativo, sino presentativo, al igual que el conocimiento sensorial.

Siguiendo en esto a Frege, al modo como lo hacía cuando reducía los enunciados a sintagmas nominales, no ve Peña distinción entre un concepto y un juicio. Pero hay un acto irreducible, o no divisible,

[5]Hace falta una reflexión más amplia sobre el tema de las distinciones, que encontramos tratadas de manera muy escasa en *El ente y su ser*. No mejoran demasiado las cosas en *Fundamentos de ontología dialéctica*, Madrid: Siglo XXI, 1987, en el que se encuentra (p. 354) una discusión de la distinción de razón.

[6]ES, pp. 341-2.

de aserción o asentimiento. En lugar de decir que en la mente hay una cosa aseverada y otra no aseverada, prefiere decir que hay dos cosas con distinto grado de presencia (pero esto es sumamente arbitrario). "Podemos decir que alguien asevera una cosa, o le da asentimiento, cuando la cosa está presente a su mente en una medida no inferior al 50%; y que se limita a conocer la cosa, sin asentir, cuando la cosa está bastante ausente de su mente, i.e. cuando el grado de presencia no alcanza el 50%".[7] Con todo, esto depende de la no distinción entre conceptos y juicios, y esa no distinción es tan cuestionable como su fundamento, que es la no distinción entre cosas y estados de cosas. (Por ejemplo, Peña admite *relaciones* que configuran a los estados de cosas, y con ello tendría que admitirlas como otra categoría distinta de los hechos).

4. Esencia y existencia

Por otra parte, Peña entiende la existencia como relación de abarcamiento, la cual es la relación fundamental e irreducible en su sistema.[8] Más aún, describe su ontología como relacionista y opuesta al aislacionismo metafísico; en ella la principal relación es la de abarcamiento y por eso lo fundamental es la existencia, aunque no estipula ninguna prioridad de la existencia con respecto de la quididad, a pesar de que la existencia es más íntima que la quididad, pues la existencia del ente es lo mismo que el ente. Y ya que existir es abarcar, cada ente *existe a* sus miembros, les da existencia al abarcarlos. La conversa del abarcamiento es la relación de pertenencia; ser miembro de algo es ser abarcado por él. Y en la relación de todos y partes, o de pertenencia, es más parte aquello que más constitutye —o es imprescindible—; p. ej., el cerebro es más parte del hombre que las uñas o los cabellos. Pero con esto hay un más y un menos en la relación de pertenencia, y consiguientemente puede haberlo en su conversa relación de existencia o abarcamiento, y todo ello apunta

[7] ES, p. 343.
[8] Véase ES, p. 404.

hacia la analogía y diluye la univocidad que desea mantener Peña en su sistema. Hay jerarquía, hay un *per prius et per posterius*, lo cual constituye a la analogía.

Encontramos además, en el sistema ontológico de Peña, algo con lo que estamos completamente de acuerdo: es el modo como estudia la relación entre la quididad y el ser o la esencia y la existencia. En Dios se identifican realmente, en la creatura difieren realmente. Y, sin embargo,

> no están divorciadas la quididad y la existencia, sino que corren parejas una a otra: a tal quididad, tal existencia; y, a tal existencia, tal quididad. Porque la quididad de un ente es el conjunto de las propiedades del ente; o sea: la quididad de un ente es el conjunto de las propiedades por las cuales es existido el ente. Así, le va a un ente en su ser el ejemplificar unas u otras propiedades (el pertenecer a unos u otros conjuntos) en una o en otra medida; porque, en la medida en que ejemplifique una propiedad dada, en esa medida será existido el ente por dicha propiedad.[9]

Es decir, la quididad o esencia es lo que la cosa es, y la existencia es el acto o hecho de que es. Porque, así como el ente es existido por sus propiedades en la medida en que las ejemplifica, de manera más decisiva es existido por la existencia en la medida en que existe.

Asimismo, a cada esencia le corresponde un modo de existir, de existencia. Ejemplificar la existencia es ser la cosa misma. Aquí puede dar la impresión de que Peña está hipostasiando la existencia; pero —según él— no, porque una cosa son las propiedades esenciales de la cosa y otra las propiedades trascendentales de la misma (ser una, ser verdadera, ser intencionable), que están más en la línea de la existencia. Y son también un conjunto de propiedades que se actualizan con el existir. Pero —en esa hipostatización— Peña da también la impresión de identificar demasiado la esencia y la existencia en el ente: "Cada ente es, pues, idéntico a su ser existido por la Existencia, por el Ser; el ser existido un ente por una propiedad z del ente (el ser existido Jasón por la maldad es la maldad de Jasón). Cada

[9]ES, p. 406.

ente es, pues, su ser y, por ende, un ser (mientras que un escribiente no es lo mismo que su escribir)".[10]

Sin embargo, en la cuestión de la relación entre la esencia o quididad y la existencia o ser, Peña dice estar de acuerdo con Avicena y Santo Tomás, defendiendo la distinción real de esencia y existencia en los entes finitos y la identidad real de esencia y existencia en Dios y en los entes infinitos (que son los infinitos atributos de Dios, los cuales son diversos, como lo defiende Peña siguiendo a San Gregorio Palamás y al Venerable Duns Escoto).

5. ¿Distinción entre esencia y existencia?

Veamos cómo muestra Peña que la esencia y la existencia son diferentes en el ente finito. Define la quididad de un ente como el conjunto de sus propiedades, o también como la propiedad de ser una propiedad poseída por ese ente, o como la propiedad de existir a ese ente. Peña ve entonces las consecuencias indeseables que se seguirían de que un ente finito fuera su quididad. Primero en el caso de una substancia y luego en el caso de una propiedad o accidente. Por ejemplo, si Marat es su quididad,

> serán siempre idénticos el que Marat ejemplifique una propiedad —con tal que ésta sea un elemento finito— y el que tal propiedad sea miembro de Marat; el ser revolucionario sería así, en alta medida, un miembro de Marat. Pero eso es, obviamente, disparatado, porque, siendo Marat un cuerpo, sus miembros finitos son sus partes.[11]

Y, en el caso de una propiedad, tampoco puede tener como idénticas la quididad y la existencia, porque también resulta algo indeseable como consecuencia: quedaría hipostasiada esa propiedad.

En efecto, si la propiedad de ser pintor fuera idéntica a su quididad, entonces, como esa propiedad en alto grado existe a Picasso, resulta que el existir a Picasso sería un pintor. Pero la

[10] ES, p. 407.
[11] ES, p. 408.

quididad de Picasso no puede reducirse a ser un pintor. Por ello Peña generaliza y concluye que en cada ente finito es distinta la esencia de la existencia: "el que un ente finito exista algo, es diferente de que sea existido por ese algo".[12]

A diferencia de esto, un ente infinito tiene que ser idéntico a su quididad, en él se identifican su esencia y su existencia; porque aquí justamente el ejemplificar y el ser miembro son idénticos.

Pero donde nuevamente se aparta Peña de Avicena y Santo Tomás es en sostener que "un ente finito es idéntico a su existencia, y también en sostener que un ente finito es diferente de su quididad",[13] porque para él el ente finito no es idéntico a su quididad, sino a su existencia. También postula una diferencia entre la existencia de un ente y su ser aliquídico, que consiste en la propiedad de ser algo, esto es, viene a ser la propiedad más universal, en cuanto abarca a todos los elementos finitos: es la propiedad de ser, al menos hasta cierto punto, existente; y esta propiedad la tiene *todo* elemento finito en alguna medida. Sin embargo, aquí nos parece que otra vez el problema es el tipo de distinciones —que ya no son tan pocos como él deseaba— que establece Peña. Creemos que le falta afinar su teoría de las distinciones, al modo como trató de hacerlo la escolástica medieval y como han tratado de hacerlo otros exponentes de la filosofía analítica. Hay muchos tipos de distinción, y pocos de ellos entran en el estudio de Peña. Desde la distinción de razón o sólo introducida por la consideración de la mente, hasta la distinción real física, consistente en la separabilidad material de una cosa con respecto de otra. Y otras varias distinciones intermedias, conceptuales pero también fundadas en lo real. Si no se aborda ese problema de construir una adecuada y amplia teoría de las distinciones, quedará cierta ambigüedad cuando se dice que algo es "distinto" o "diferente" de otro algo. Nunca bastó la ya de por sí filosa navaja de Ockham para eliminar esas distinciones. Peña a veces da la impresión de que se mueve en una consideración no realista sino conceptual de los conjuntos (a pesar de sus simpatías por Frege), ¿está entonces

[12]ES, p. 409.
[13]ES, p. 410.

distinguiendo los aspectos de los conjuntos según la razón?, ¿o según la realidad?, ¿y según qué grado de realidad? Pero en las distinciones fuertes y superiores de la ontología se da paso a la analogía (pues que no a la equivocidad) y se pierde el univocismo que se quería mantener a toda costa en un principio.[14]

6. Balance

Quisiéramos concluir este análisis de algunos aspectos del sistema ontológico de Lorenzo Peña, la ontofántica, resumiendo el resultado del mismo. Es agradable ver que hay filósofos que se lanzan a la construcción sintética de sistemas ontológicos; de una manera un tanto "post-analítica". También es grato encontrar que en esa construcción se utiliza un instrumental lógico tan fuerte acorde a la exigencia argumentativa que se pone en contextos "analíticos" a la estructuración sistemática; exigencia que, por lo demás, se pusieron y trataron de cumplir los clásicos de la metafísica, si bien cada uno a su modo. Y, por otra parte, es comprensible que en una construcción tan amplia queden elementos que uno quisiera ver mejor desarrollados e integrados al todo del sistema, e incluso a ese todo que es la misma tradición metafísica. Cosas todas que sólo se logran al calor del debate y la discusión filosófica. Fuerza es por ello discutir —como hemos tratado de hacerlo— algunas de las nociones y tesis del sistema de Lorenzo Peña, como la univocidad, la ausencia de categorías distintas del hecho o estado de cosas; la identificación del ente con su existir y la distinción con respecto de su quididad; y, de acuerdo con ello, manifestar la necesidad de que se amplíe el estudio de las distinciones y se revisen los argumentos que han apoyado las tesis mencionadas. Con ello no se ha hecho sino fomentar la imagen —muy cara a la filosofía escolástica y a la filosofía analítica— del filósofo como hacedor de argumentos.[15]

[14]Peña no es realista extremo, como Frege, sino que mantiene un realismo mitigado; véase *Hay clases - Estudio sobre Abelardo y el realismo colectivista*, Quito: PUCE, 1980; además, el mismo, *Fundamentos de ontología dialéctica*, cit., p. 34.

[15]Véase M. Beuchot - E. González Ruíz, "Dialéctica y Antidialéctica", en *Logos* (Universidad La Salle, México), No. 41 (1986), pp. 83-93.

LA TERCERA VÍA DE SANTO TOMÁS: POSIBLE Y NECESARIO, ESENCIA Y EXISTENCIA

> Las pruebas metafísicas de Dios están tan alejadas del razonamiento de los hombres, y son tan complicadas, que impactan poco; y cuando eso sirviera a unos pocos, no serviría más que durante el instante en que ven esta demostración, pero una hora después temerán haberse equivocado.[1]

0. PLANTEAMIENTO

En seguida nos proponemos hacer una aplicación de la doctrina que hemos visto de la esencia y la existencia al problema metafísico de Dios. Para ello nos dedicaremos a examinar algunas nociones capitales de la tercera vía de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios, y tratar de resolver las dificultades (muy interesantes y arduas) que le plantea Anthony Kenny.[2] Primero consideraremos brevemente lo esencial de la prueba para pasar en seguida, como lo más importante, al intento de solución de tales dificultades. Finalmente, extraeremos algunas consecuencias tocantes a la importancia de las nociones de esencia y existencia, tal como se desprenden de esta prueba.

Santo Tomás de Aquino continúa la línea de la apologética tradicional cristiana, que viene desde el siglo segundo después de Cristo, con San Justino y San Ireneo, se prolonga a través de la Edad Media, teniendo como principal representante a San Anselmo y culmina en San Alberto Magno, maestro del Aquinate. En esta línea apologética (que es lo que también se ha llamado teología natural, teodicea y actualmente filosofía de la religión) se asumía el *onus probandi* o carga de la pueba por parte del creyente. Es el teísta el que

[1]B. Pascal, *Pensées*, ed. Brunschwicg, Paris: Hachette, 1904 (3a. ed.), n. 242.
[2]Véase A. Kenny, *The Five Ways. St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, London: Routledge and Kegan Paul, 1969.

tiene que argumentar para probar, y no —como en algunos contextos posteriores, sobre todo en la actualidad— exigir que se dilucide a quién toca probar o de plano se atribuya la carga de la prueba al agnóstico o al ateísta. La labor de Santo Tomás se centra principalmente en recalcar que la existencia de Dios no es evidente para el hombre y, por lo tanto, que hay que argumentar en favor de ella; para tal efecto, aduce cinco argumentos a los que también llama "vías"; son las "cinco vías" de Santo Tomás para probar la existencia de Dios. Todas estas vías tienen en común que parten de un hecho de experiencia que lleva a la inducción de una causalidad en el mundo, una serie de causas de diversos tipos que se encadenan, transmitiéndose una a otra su acción causal; pero a ello se añade la premisa de que tal cadena causal no puede proceder hasta el infinito, so pena de un regreso vicioso; de lo cual se concluye que hay un tope en esa cadena, un ente primero o causa primera que es lo que llamamos Dios. La primera y la segunda vías proceden por la causa eficiente, una arguyendo por el movimiento y la serie de motores, la otra arguyendo por la causalidad eficiente propiamente dicha y la serie de este tipo de causas; la tercera y la cuarta vías proceden por la causa formal, una por la causa formal intrínseca, que tiene que ver con la esencia y la existencia, y la otra por la causa formal extrínseca, que es la causa ejemplar, según la cual se escalonan los grados de ser —en un ambiente muy cercano al de las ideas o formas ejemplares de Platón—; y la quinta vía procede por la causa final, alegando el orden del cosmos, el cual debe pertenecer a un creador inteligente que dispuso el orden conforme a sus fines máximamente inteligentes.[3]

1. Exposición del argumento

El argumento de Santo Tomás llamado "tercera vía" para probar la existencia de Dios tiene dos presentaciones, una en la *Summa Contra Gentiles* y otra en la *Summa Theologiae*. Ya que esta última obra es la

[3]Acerca de las cinco vías en su conjunto, puede verse M. Beuchot, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México: UNAM, en prensa, el capítulo dedicado a su teología natural.

de madurez, preferiremos su presentación del argumento; en ella es expuesto por él así:

> La tercera vía está tomada de lo posible y lo necesario, y es la siguiente. En efecto, encontramos en las cosas algunas para las que es posible el ser y el no ser, ya que se encuentra que algunas se generan y se corrompen y, por consiguiente, es para ellas posible el ser y el no ser. Mas es imposible que todas las cosas que son tales sean siempre, porque aquello a lo que le es posible el no ser alguna vez no es. Por tanto, si para todas es posible no ser, alguna vez nada fue en las cosas. Pero si esto es verdad, aun ahora nada sería, porque lo que no es no comienza a ser sino por algo que [ya] es. Por tanto, si nada fue ente, fue imposible que algo comenzara a ser, y así nada sería, lo cual es patente que es falso. Luego no todos los entes son posibles, sino que conviene que algo sea necesario en las cosas. Pero todo necesario o tiene la causa de su necesidad en otra parte o no la tiene. Mas no es posible que se proceda al infinito en las cosas necesarias que tienen la causa de su necesidad, como tampoco en las causas eficientes, según se probó. Luego es necesario poner algo que es necesario por sí, que no tiene la causa de la necesidad en otra parte, sino que es la causa de la necesidad de las otras cosas, al cual todos llaman "Dios".[4]

La presentación de la *Summa Contra Gentiles* varía muy poco, y dice así:

> Vemos en el mundo algunas cosas que son posibles para ser y para no

[4]Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, c.: "Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquod quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod est per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum".

> ser, a saber, las cosas generables y corruptibles. Pero todo lo que es posible para ser y para no ser tiene causa; porque, como de suyo se relaciona igualmente a dos cosas, a saber, al ser y al no ser, conviene que, si se le apropia el ser, esto sea por alguna causa. Pero en las causas no se puede proceder al infinito, como arriba se probó (c. 13) con el argumento de Aristóteles; luego conviene poner algo para lo que sea necesario existir. Pero todo lo necesario o tiene la causa de su necesidad en otra parte, o no, sino que es necesario por sí mismo. Mas no se puede proceder al infinito en las cosas necesarias que tienen la causa de su necesidad en otra parte; luego conviene poner algún primer necesario, que es necesario por sí mismo; y esto es Dios, ya que es la causa primera, como se ha dicho (c. 13).[5]

También se encuentra en otras partes, pero estas mencionadas son las principales.[6]

2. Análisis del argumento

Este texto es una joya clásica de la filosofía, por su extrema concisión expositiva y por su ceñida y austera argumentación, que exhibe una

[5]Sto. Tomás, *Summa Contra Gentiles*, l. I, c. 15: "Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet; quia, quum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra (c. 13) probatum est, per rationem Aristotelis; ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde; ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium; et hoc est Deus, quum sit prima causa, ut dictum est (c. 13)".

[6]Son, en total, cuatro los lugares en los que se encuentra, a saber, *Compendium Theologiae*, c. 6; *Summa Contra Gentiles*, lib. I, c. 15; *ibid.*, lib. II, c. 15. Acerca de algunos problemas de crítica textual de las redacciones de la tercera vía, véase C. Giacon, "Alcune osservazioni sulla III e IV via di S. Tommaso", en Varios, *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, Romae: Officium Libri Catholici, vol. I, 1965, pp. 131-145. Acerca de las fuentes históricas de la tercera vía, véase M. González Pola, "El problema de las fuentes de la 'tercera vía' de Santo Tomás de Aquino", en *Studium*, 1-2 (1961-1962), pp. 137-206; D. Composta, "De fontibus aristoteleis tertiae viae S. Thomae", en Varios, *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, Romae: Officium Libri Catholici, vol. II, 1966, pp. 117-125 y S. Renzi, "Una fonte della IIIa via: Avicenna", en *ibid.*, pp. 288-293.

gran fuerza lógica. Sin embargo, su misma concisión la hace de una gran dificultad interpretativa en su comprensión, por lo que exige un esforzado análisis semántico y pragmático. Y su austeridad argumentativa, por otra parte, hace que el análisis lógico-sintáctico sea sencillo y satisfactorio; más bien la dificultad está en la semántica y la pragmática de las premisas utilizadas para llegar a la conclusión deseada. Por ello nuestra atención se centrará en algunos aspectos del significado del pequeño texto de Santo Tomás. Estas dificultades semántico-pragmáticas de interpretación han sido, a nuestro juicio, las que han hecho surgir las objeciones de Kenny, y pueden responderse dilucidando esos aspectos.

Comencemos por el significado mismo de "vía", que aquí se usa en lugar de "prueba". ¿En qué sentido las vías son pruebas de la existencia de Dios? ¿Qué tipo de demostración se está efectuando con ellas? Hay distintos tipos de prueba, no por la fuerza de la inferencia que hay en ellas, que puede ser la misma en todas, sino por el contexto en el que se mueven y el contenido que las anima; por ejemplo, una es la prueba matemática, otra es la prueba física y otra la prueba metafísica. Las premisas de la prueba matemática son meramente formales, y su conclusión tiene la evidencia de lo formal; en la prueba física, aun cuando se echa mano de las matemáticas, no tiene la misma evidencia analítica, sino que requiere el recurso a la experiencia, para cobrar en plenitud su fuerza de convicción; y en la prueba metafísica el recurso a la experiencia es sólo de ayuda, es más bien reflejo e indirecto, ya que es un procedimiento más conceptual, y su evidencia no es tan límpida (o tautológica) como en la matemática o la lógica formal. La prueba metafísica se mueve en un nivel de abstracción distinto del de la física y la matemática, y en una abstracción real distinta de la abstracción lógica.[7] De acuerdo con ello, las "vías" para probar la existencia de Dios —en la mentalidad de Santo Tomás— son pruebas metafísicas. Por eso no tienen la evidencia diáfana y cristalina de la lógica y la matemática; no pueden

[7]Acerca de estas divergencias en las abstracciones véase Sto. Tomás, q. 85 de la 1a. parte de la *Summa Theologiae* y el comienzo de su comentario al *De Trinitate* de Boecio.

convencer a quien así las considera. Tienen demasiados supuestos ontológicos, muy de principio, que resultan a veces inaceptables o por lo menos muy debatibles a los que no comparten o no entienden esa ontología. Y esas premisas o principios ontológicos sólo pueden apoyarse en argumentos de conveniencia, que les den plausibilidad. Tampoco pueden convencer a quien las ve como pruebas en algún sentido físicas, pues ello exige recurso directo y contundente a la experiencia, y aquí se está tratando de algo supraempírico. Las cinco "vías" tomistas tienen como contexto la metafísica del Aquinate; por ello, sólo quien haya reconstruido en sí mismo ese proceso de intelección de lo metafísico como él lo recorrió, puede llegar a ver toda la fuerza persuasiva que estos argumentos tienen. Conceptos como el de "ser", "ente", "necesidad", "posibilidad", "contingencia" y otros del sistema tomista, forman el contexto en el que se puede entender a plenitud y aceptar la fuerza que poseen estos argumentos o "vías".[8]

La tercera vía, como hemos dicho, utiliza la noción de lo posible y lo necesario. Santo Tomás alude a la posibilidad; pero lo posible se entiende aquí más bien como lo contingente (meramente posible es lo que puede ser, lo contingente es lo que puede ser o no ser, de modo que, aun cuando exista, bien podría no existir) y se manifiesta en lo físico como lo generable y corruptible (pues lo contingente está en el nivel de lo metafísico, no sólo de lo físico; no abarca únicamente lo generable y lo corruptible, sino también lo que fue creado por Dios y no terminará de existir, como las almas humanas y los ángeles), y lo necesario es doble: causado e incausado, siendo lo necesario causado aquello que, como los cielos, pudo haber existido desde siempre —de acuerdo a la defensa que hace Santo Tomás de la eternidad del mundo—, pero que de todas maneras es creado y que, como tal, resulta contingente comparado con el Creador, y así Dios es lo único necesario incausado (y propiamente necesario). Al final de la prueba entendemos que lo posible de ser o no ser es lo mismo

[8]Sobre esta diferencia de la demostración científica y la demostración metafísica, véase R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature*, Paris: Beauchesne, 1933 (6a. ed.), pp. 62 ss.

que lo contingente.[9] Lo posible es, principalmente, lo que meramente no es autocontradictorio, de alguna manera tiene capacidad de existir; si no de hecho, al menos en principio (es decir, *no es imposible* que exista, o su existencia no encierra contradicción); también se puede entender esta posibilidad —que es más bien lógica, de no autocontradicción— en un sentido más ontológico, como potencia efectiva para existir; en cambio, lo contingente es lo que ya es, pero pudo no haber sido, y puede no ser sin que por ello se altere "esencialmente" el orden del cosmos (es decir, *no es necesario* que exista, o su no existencia no encierra contradicción). Los entes generables y corruptibles son los que vemos por experiencia y, a partir de esa experiencia, por inducción, vemos los entes posibles para ser y no ser; al final de la misma prueba encontramos que, por relación al ser necesario, en el que la esencia y la existencia son lo mismo, estos entes son contingentes, es decir, su esencia y su existencia son distintas y entran en composición ontológica; cada uno de ellos y todo su conjunto. Entes necesarios causados son los que no han comenzado a existir ni cesarán de existir, sino que han existido siempre, pero son causados por Dios, como los ángeles y las esferas celestes (pero no el mundo sublunar) en la cosmología del Aquinate. El único ser necesario incausado es Dios mismo (y en comparación con Él los necesarios causados son contingentes, de modo que, propiamente, todo excepto Dios es contingente).[10]

[9]Quien hace estas aclaraciones es M. Guérard des Lauriers, *La preuve de Dieu et les cinq voies*, Roma: Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, 1966, p. 96. Según él, propiamente el hecho de experiencia son las cosas que tienen posibilidad de ser y de no ser, o que son generables y corruptibles, pues la contingencia es ya algo reflexivo, que parte de la composición de esencia y de existencia. Y no hemos de aseverar como un hecho de experiencia sin más (sino como resultado de una reflexión intelectiva) la contingencia, so pena de cometer una petición de principio, ya que es precisamente lo que se obtiene al final de la prueba.

[10]Véase G. Jalbert, *Necessité et contingence chez St. Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs*, Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa, 1961; y también M. Beuchot, "Necesidad y contingencia en Aristóteles, Tomás de Aquino y Saul Kripke", en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 15 (1982), pp. 211-230, también recogido como "Necesidad y contingencia en el ser y el conocer" en el mismo, *Conocimiento, causalidad y metafísica*, Xalapa (México): Universidad Veracruzana, 1987, pp. 93-107.

De una manera general, en su estructura y dinámica global, el argumento parte de los entes experiencialmente generables-corruptibles o posibles (reflexivamente, contingentes, sólo que esto último únicamente puede saberse al final de la prueba), pero se apoya en los entes necesarios causados para obtener como conclusión un ente necesario incausado. Silogísticamente hablando, la primera premisa o premisa mayor es un hecho de experiencia: la constatación de entes generables-corruptibles o posibles de ser y de no ser (en el fondo, contingentes) en el universo. La segunda premisa o premisa menor es un principio filosófico-metafísico: no se puede ir al infinito la serie de entes posibles de ser y de no ser (contingentes), pues todo entonces sería posible de ser y de no ser (contingente), y si todo es posible de ser y de no ser (contingente) ahora mismo podría no existir, lo cual no es aceptable. Una de las posibles reconstrucciones del argumento es en forma de polisilogismo; consta de dos silogismos, uno de los cuales, el primero, tiene la estructura de un epiquerema (el cual es el silogismo en el que a cada premisa se le añade su explicación o sub-prueba: es lo que encerraremos entre paréntesis en la reconstrucción del argumento) y el segundo es un silogismo categórico simple. Podemos, pues, explicitarlo así:[11]

A) Primer silogismo.-

> (1a premisa) Hay cosas para las que es posible ser y no ser (pues se generan y se corrompen).
> (2a premisa) Pero es imposible que todas las cosas que sean así existan siempre (pues a lo que le es posible no ser, a veces no es; y, si así son todas las cosas, alguna vez nada existió; pero incluso no habría nada ahora, pues nada comienza a ser sino por algo que ya es; y es falso que ahora no exista nada).
> (conclusión) *Ergo* no todos los entes son posibles, sino que conviene que haya algo que sea necesario.

[11]Para una visión un tanto diferente de esta reconstrucción, véase A. Pattin, "La structure de la 'tertia via'", en Varios, *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, ed. cit., vol. I, pp. 253-258.

B) Segundo silogismo, en el que la primera premisa es la conclusión del silogismo anterior.-

(1a premisa) No todos los entes son posibles, sino que conviene que haya algo que sea necesario, si no necesario incausado, sí por lo menos necesario causado.
(2a premisa) Pero no es posible que se proceda al infinito en los entes necesarios causados.
(conclusión) *Ergo* es necesario poner algo que es necesario *per se* y que no tiene la causa de su necesidad en otra parte, sino que es la causa de la necesidad de los otros, y es lo que todos llaman "Dios".

3. Algunas objeciones de Kenny y su solución

Así pues, la primera premisa del argumento asevera la existencia de cosas que tienen la posibilidad de ser y al mismo tiempo de no ser (i.e. son cosas contingentes). Esto es un hecho de experiencia.[12] Y, después de analizar algunas obscuridades interpretativas, Kenny llega a aceptar esta premisa como indubitablemente verdadera. Pero tiene problemas con la segunda premisa del primer silogismo, que dice que "es imposible que todas las cosas que sean así existan siempre", y con su sub-prueba epiqueremática. La razón de tal dificultad es que la segunda premisa le parece una oración ambigua; en latín dice: "*impossibile est autem omnia quae sunt talia semper esse*", la cual puede traducirse como (a) "pero es imposible que todas las cosas que son así siempre existan" o como (b) "pero es imposible que todas las cosas que son, así siempre existan". Según se ve, hay el peligro de cometer falacia de sentido compuesto o de sentido dividido, según que se unan o se separen "así" y "siempre". Kenny lo lee del modo (a), o sea, "es imposible que todo lo de esta clase exista siempre" (i.e. nada de esta clase puede existir por siempre). Y, así, según el propio Kenny, el argumento parcial o sub-argumento que corresponde a esta parte, puede establecerse así:

[12]Recordemos las precisiones de M. Guérard des Lauriers, citadas arriba.

(1) Todo lo que tiene la posibilidad de no ser, en algún tiempo u otro no es.
(2) Si todo tiene la posibilidad de no ser, entonces en algún tiempo u otro nada es.
(3) Si en algún tiempo u otro nada es, entonces nada hay ahora.
(4) No es el caso de que no haya nada ahora.
(5) *Ergo* no todo tiene la posibilidad de no ser.

Pero, aún leído así, dice Kenny, nos topamos con bastantes falacias. Por ejemplo, acerca de la premisa (1) le surge la siguiente duda: "¿Por qué no puede haber algo que tenga el poder de no existir pero que, de hecho, siempre ha existido?"[13] A esta preguta de Kenny se puede responder que ese hecho de ser siempre o de siempre haber existido es precisamente lo que —para Santo Tomás— confiere necesidad a dicha cosa, como necesaria incausada o increada. Porque la exigencia de que algo exista depende de la perfección de su forma substancial, es decir, dicha pefección y exigencia de existir brotan de la esencia, y la esencia es lo que confiere más necesidad. Si algo existe siempre, la razón suficiente de eso es su esencia (causada o incausada), y por su esencia ya no puede ser meramente posible o contingente, ha de ser necesario.[14]

Por otra parte, a Kenny le parece que (2) no se sigue de (1). Ciertamente que no, y en la formalización lógico-matemática que ofrece I. M. Bochenski (1) no aparece, sino sólo (2), el cual es un principio ontológico y no se sigue de (1).[15] Simplemente es una premisa admitida como principio ontológico en el sistema tomista.

Además, de (1) y de "todo tiene la posibilidad de no ser", Kenny obtiene —aunque esto sólo puede ser con una premisa suplemen-

[13] *Ibid.*, p. 56.

[14] En apoyo de estas consideraciones podemos traer a colación lo que dice F. Van Steenberghen, "Réflexions sur les 'Quinque Viae'", en *Doctor Communis*, 2-3 (1950), p. 240: "Sto. Tomás retoma por su cuenta el principio aristotélico según el cual todo ente contingente (possibile esse et non esse) tiene una duración limitada (quandoque non est), mientras que todo ente necesario es eterno (e, inversamente, todo ente eterno es necesario)".

[15] Véase I. M. Bochenski, "Die fünf Wege", en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 36 (1989), p. 254.

taria— (6) "Cada cosa no existe en algún tiempo u otro", pero dice que lo que Sto. Tomás quiere obtener de (6) es (7) "En algún tiempo u otro, todo no existe" —es decir, "hay (o hubo o habrá) un tiempo en el que nada existe (de esas cosas contingentes)". Pero pasar de (6) a (7), según Kenny, es cometer falacia de "cambio de cuantificadores" ("*quantifier-shift*"), como el que se comete al decir que "ya que todo camino conduce a alguna parte, hay alguna parte (e.g. Roma) a la que todo camino conduce".[16] Pero no es éste el caso. En primer lugar, ya el problema podría desvanecerse alegando que en otra lectura, como la ofrecida por Bochenski en su interpretación lógico-matemática, no se da lugar al cambio de cuantificadores del que Kenny acusa a Santo Tomás. En efecto, según Bochenski, de la premisa: "Si es posible que todo no exista, entonces hay un tiempo en el que nada existió" se obtiene "Existe un tiempo en el que, si todo es posible de no ser, nada existió", no por cambio de cuantificadores, sino por simple exportación de cuantificadores.

Una prueba más de esto es que Santo Tomás no podía hacer ese cambio de cuantificadores según la lógica medieval. La teoría de la referencia o *suppositio*, vinculada a las reglas de inferencia o *consequentia*, y que controlaba la cuantificación, se lo impedía. Ya P. T. Geach había lidiado, desde el plano de la teoría de la *suppositio* de los medievales, con algo semejante, en relación con las frases denotativas de Russell (que se encuentran también en Ockham). Una frase denotativa, en la teoría de Ockham-Russell sería "alguna muchacha" en "todo muchacho ama a alguna muchacha", de la que se obtiene —de modo parecido a Kenny— "hay alguna muchacha a la que todo muchacho ama". Geach hace ver que en la teoría de las frases denotativas sí se puede cometer esa falacia, pero no en la teoría medieval de la suposición, y es difícil creer que alguien que conocía tan bien la teoría de la suposición como Santo Tomás cometiera semejante despropósito. En efecto, ese paso no es permitido en la teoría de la suposición, pues no se puede pasar de una suposición confusa a una suposición discreta o determinada. En la primera proposición "alguna muchacha" tiene suposición meramente confu-

[16]A. Kenny, *op. cit.*, p. 56.

sa y en la segunda tiene una suposición discreta. Y no se puede pasar de la una a la otra. Lo mismo ocurre con el ejemplo de Kenny: en la primera proposición, la (6), "algún tiempo" tiene suposición meramente confusa, y en la segunda, la (7), la tiene discreta, por lo cual no se puede inferir (7) a partir de (6), según las reglas de la suposición lógico-semántica, y Santo Tomás no las habría violado de esa manera.

Como se dijo, se trata más bien de un principio o premisa ontológica. Si todas las cosas en algún tiempo no fueron, esto como algo debido a su carácter de contingentes, hubo un tiempo en que nada hubo (y, si hubo un tiempo en que nada hubo, ahora no habría nada, pues las cosas no pudieron salir por sí solas de la nada; pero vemos que hay cosas, luego algo necesario las hizo ser). Y es un principio plausible, pues la misma cosmología moderna parece apoyar el que hubo un momento en que nada hubo. En efecto, la cosmología del Big Bang implica la entropía y, según ésta, mientras más se recorra el tiempo hacia el pasado, se llegará a un momento en que nada fue, es decir, más precisamente, antes del cual nada existía.[17] Es el momento en el que todo comenzó, incluso el tiempo. Claro que la expresión de Santo Tomás "hubo un tiempo en que nada existió" debe entenderse como que hubo un tiempo en el que todo *comenzó* a existir, esto es, fue creado, ya que el tiempo mismo comienza con el cosmos, y precisamente lo que el Aquinate quiere dar a entender es que hubo un tiempo en que todo comenzó a existir creado *ex nihilo*, por obra de un ser ya existente (Dios), pues lo que no existía no pudo haberse sacado de la nada por sí mismo (*ex nihilo nihil fit*).

Una dificultad que se encuentra en este paso de (6) a (7) aparece cuando se mira al trasluz de una perspectiva interna al tomismo y de manera muy exigente con los elementos constitutivos de la doctrina, como veremos en seguida. Mas esto no es ya aquello de lo que habla Kenny. Ciertamente hay otras dificultades, pero sólo se pueden dilucidar y disolver aludiendo a la dimensión pragmática de la

[17]Véase W. L. Craig, "God, Creation and Mr. Davies", en *The British Journal for the Philosophy of Science*, 37/2 (1986), pp. 171-172.

tercera vía. Es decir, además de las consideraciones semánticas que hemos hecho, hace falta introducir algunas más de índole pragmática, aludir a la intención del hablante o, como la llamaban los comentaristas medievales, a la *intentio auctoris*, que trataban siempre de buscar en los textos que comentaban. Volvamos a la formulación misma de Santo Tomás: "A lo que le es posible ser y no ser, en algún tiempo no es. Por tanto, si a todas las cosas les es posible ser y no ser, en algún tiempo nada fue en las cosas". Este aparentemente sencillo *modus ponens* es en realidad desconcertante para el tomista exigente. Para sacar esa conclusión de que hubo algún tiempo en que nada existía, sería preciso enunciar la premisa con el operador modal de necesidad: "A lo que le es *posible* ser y no ser, en algún tiempo *necesariamente* no es".[18] La razón por la que debe haber un operador modal de necesidad es que allí se está pasando del plano físico al plano metafísico, es decir, se ha abandonado el nivel del ente generable-corruptible y se ha pasado al nivel del ente contingente. Pero en ese paso hay, precisamente, una falacia, tal como se ha enunciado en el argumento. Y lo único que puede hacer desaparecer completamente su carácter falaz, además de las consideraciones semánticas que hemos hecho, son otras consideraciones pragmáticas, relativas a la intención o intencionalidad de Santo Tomás al escribir ese argumento. Hay que ubicar la intencionalidad del Aquinate en el contexto de la *Summa Theologiae*, que era un manual destinado a principiantes. Su intencionalidad era didáctica:

> La expresión: "Quod possibile est non esse, quandoque non est", entendida en el sentido de "contingente aleatorio", no tiene valor más que de inducción... en el sentido moderno: tomada en este sentido, este aserto evoca una experiencia manifiesta, la cual constituye una excelente manuducción. Ella induce, directamente a partir de una observación familiar, la conclusión que hay que establecer; pero ella no constituye, formalmente, una demostración de esta conclusión. Sin embargo, no hay necesidad de una muy larga experiencia en pedagogía para saber que esta manera de proceder es la única que conviene a los "principiantes", y que también es la del genio. [19]

[18]Véase M. Guérard des Lauriers, *op. cit.*, p. 105.
[19]*Ibid.*, p. 106.

Sólo que al hacer ese paso, Santo Tomás está tomando el "posibles de ser y de no ser" en sentido disyuntivo y no en sentido conjuntivo, y esto es desconcertante. En efecto, el contexto anterior de la prueba exigía que esa expresión se tomara en un modo de significar conjuntivo, como calificando a cosas que al igual que ahora tienen posibilidad de ser (pues son, y *ab esse ad posse valet ilatio*: del ser al poder ser es válida la ilación o consecuencia) también la tienen para no ser (por su carácter de generables-corruptibles, físicamente, y de contingentes metafísicamente). Y, sin embargo, aquí Santo Tomás está tomando la expresión "possibilia esse et non esse" en un sentido disyuntivo, como si entre "todas las cosas" unas fueran "posibles de ser" y otras "posibles de no ser". ¿Por qué toma la expresión en un modo de significar disyuntivo si el contexto anterior exige que sea conjuntivo? Sólo hay una explicación pragmática de esto y la da M. Guérard des Lauriers:

> Observamos que, simplemente, Sto. Tomás pasa de un "modus significandi" a otro "modus significandi": el primero riguroso pero difícil, el segundo más fácilmente accesible. En otras palabras, Sto. Tomás pasa de la lógica fundada en la atribución a la lógica fundada en la cuantificación; pasa del punto de vista "comprehensión" [o intensión] al punto de vista "extensión".[20]

Y la intencionalidad del Aquinate en eso es una intención didáctica, en vista de sus alumnos "principiantes", cosa que nos hace ver la dimensión pragmática de la semiótica aplicada al texto (y contexto) de la prueba.

Otra objeción de Kenny es que parece haber una falacia parecida a la de cambio de cuantificadores al pasar de (8) "cada cosa tiene la posibilidad de corromperse" a (9) "hay una posibilidad de que todo se corrompa"; no es falacia entre dos cuantificadores, sino entre un cuantificador y un operador modal, semejante a pasar de "cada competidor tiene la posibilidad de ganar el primer premio" a "hay la posibilidad de que todos los competidores ganen el primer premio".[21]

[20]*Ibid.*, p. 107.
[21]Véase A. Kenny, *op. cit.*, p. 64.

Pero puede disolverse con el paso válido de la modal compuesta o *de re* a la modal dividida o *de dicto* y el proviso de una semántica de mundos posibles para esta lógica modal. En efecto, puede reescribirse como el paso de la modal *de re* (8') "Todo posiblemente se corrompe" a la modal *de dicto* (9') "Que todo se corrompa es posible" y, cuantificando sobre posibilidades, sería "Que todo se corrompa es alguna posibilidad" o, explicitando su semántica de mundos posibles, sería "Que todo se corrompa es algún mundo posible". Por otra parte, se puede resolver con lógica mereológica (o de los todos y las partes): si cada cosa tiene la posibilidad de corromperse, el todo (tomando el universo como un agregado de partes o como un todo integral)[22] tiene también esa posibilidad de corromperse (en algún tiempo).

4. Resultados en cuanto a la esencia y la existencia

La tercera vía tiene consecuencias interesantes para las nociones de esencia y existencia, sobre todo para la relación de ambas en los distintos tipos de entes. Pues, en efecto, dicha vía prueba que el único ente plenamente necesario (i.e. cuya necesidad no proviene de otro sino que está en él mismo) es el Ente por Sí, para el cual el existir es lo que Él es por esencia;[23] en otras palabras, es aquel ente en el que esencia y existencia se identifican, la una implica a la otra necesariamente. Y como esta implicación mutua o equivalencia sólo se da en este Ente necesario por Sí, en todos los demás entes, a saber, los entes contingentes, la esencia y la existencia no se identifican, sino

[22]En sentido escolástico, un todo integral es el que está formado por partes físicas, como el cuerpo consta de cabeza, tronco y extremidades, o un montón de piedras consta de las piedras que están allí reunidas. En cambio, un todo predicativo es un todo lógico, a saber, un predicado que se divide en sus sujetos, por ejemplo el predicado "hombre" es un todo que tiene como partes a los individuos humanos. Y otro tipo de todo es el todo potestativo, que se divide en potencias o facultades, como el hombre en memoria, entendimiento, voluntad y psicomotricidad.

[23]M. Guérard des Lauriers, *op. cit.*, p. 113: "El sentido propio de la conclusión [de la tercera vía es]: el Ente por Sí tiene Ser [o existencia] en virtud de su Esencia".

que se distinguen realmente; en ellos la esencia no implica la existencia, su esencia no exige el existir. En eso se distinguen radicalmente de Dios.

Incluso las cosas que son necesarias de hecho, porque de hecho han sido eternas (como el mundo y los ángeles), tienen la fuente de su necesidad en otra parte —a saber, en Dios—. Por tanto, sólo son necesarias de hecho, pero no son necesarias en sí. En cambio, de Dios demuestra la prueba que, además de ser necesario de hecho, es necesario por sí. En esas cosas eternas de hecho (pero no en sí) la esencia no exige la existencia, al modo como sí lo hace en Dios. En ellas también esencia y existencia son distintas realmente, mientras que en Dios una y otra se identifican realmente, según hemos dicho.

En Dios esencia y existencia sólo pueden distinguirse para nuestro pensamiento, con una distinción de razón, no con una distinción real (de modo real son idénticas). En cambio, en las cosas necesarias de hecho (pero no en sí) y en las cosas contingentes la esencia y la existencia se distinguen realmente con una distinción no física (de separabilidad), sino metafísica (son distintas por su contenido *formal* o intensional, aunque materialmente no sean separables). La identidad real de esencia y existencia se da sólo en Dios, y la distinción real entre las mismas se da en las creaturas. Tal es el criterio del que se sirve Santo Tomás para distinguir entre Dios y las creaturas. Y es uno de los resultados de la tercera vía.

CONCLUSIONES

El recorrido que hemos hecho por algunos de los hitos principales de la historia de esa polémica, iniciada en la Edad Media, de la relación y la distinción entre la esencia y la existencia nos arroja resultados que podemos sentar como conclusiones, unas históricas y otras sistemáticas dentro del ámbito de la ontología o metafísica.

En primer lugar, como una conclusión histórica, vemos que el primero que establece con toda claridad la distinción real entre la esencia y la existencia (o mejor, el *esse*) en los entes creados fue Santo Tomás de Aquino. Antes de él se llegó a utilizar el mismo vocabulario de "*essentia*" y "*esse*", pero tenía un sentido distinto. En los anteriores a él, como Boecio, Alvernia, etc., el *esse* no tenía, como para Santo Tomás, el sentido de acto de ser, de perfección última, más allá de las formalidades esenciales del ente, sino que para ellos se quedaba en la línea de la esencia, y así como la "*essentia*" designaba la esencia parcial, el "*esse*" designaba la esencia completa, pero no el acto de ser. Era un *esse* que quedaba en la parte de la esencia, no del existir. Todos esos antecesores medievales de Santo Tomás parecen exhibir esa misma situación. A propósito hemos eludido el tratamiento de Avicena, y nos hemos centrado en los medievales latinos, sin abordar a los árabes ni a los judíos, porque nos parece que ello requiere de competencia en el idioma y en el manejo del contexto filosófico, a fin de llegar a resultados confiables. A pesar del controvertido caso de Avicena, todo parece señalar al Aquinate como el descubridor de esas doctrinas metafísicas de la existencia o *esse*.

Una segunda conclusión histórica es que, incluso entre los seguidores de Santo Tomás, muchos de los posteriores a él no comprendieron bien el sentido de su distinción real entre esencia y existencia, y llegaron, como en el caso de Egidio Romano, casi a hipostasiar tanto la esencia como la existencia, en una distinción real

tan fuerte que parecía física y no metafísica, de cosa-a-cosa, y fue lo que se atrajo la desconfianza de Enrique de Gante. Otros seguidores del Aquinate no fueron tan claros como su maestro. Los mismos Vitoria y Soto, por otros respectos geniales, tuvieron problemas y ambigüedades, incluso en época tan avanzada de la tradición tomista como el siglo XVI. Suárez mismo, que ha dado lugar a tantas exégesis que lo acercan o lo alejan de Santo Tomás, no muestra la claridad que sería de desear. Otros, en cambio, han alcanzado una exposición y manejo más claro de la doctrina, como Cayetano, Capréolo, Araújo y Martínez de Prado.

En el ámbito sistemático, y en confrontación con los autores modernos que hemos examinado, todos ellos relacionados con la llamada "filosofía analítica" (en la que recientemente se ha dado mucha atención al estudio de la esencia y, gracias a ella, al de la existencia), hemos podido darnos cuenta de la importancia y utilidad de la distinción de Santo Tomás para esclarecer muchas cuestiones de lógica, semántica y ontología, y además para el tratamiento filosófico de Dios, que es un tratamiento metafísico. En el lado de la lógica y la semántica, se encuentra una de las interpretaciones de la lógica modal, en referencia al operador de *necesidad*, a saber, la interpretación esencialista de esa modalidad (lo "necesario *de re*", y no sólo "*de dicto*"). Aunque esta interpretación ha sido combatida por Quine, otros, como Saul Kripke, Ruth Barcan Marcus y Baruch Brody, han mostrado que es consistente y fructífera. En ontología, es inevitable plantearse el problema de la esencia y la existencia, así como de las relaciones que guardan entre sí, aun cuando no sea más que para combatirlas y desecharlas. Y, por otra parte, en cuanto al estudio metafísico de Dios, la teoría de las relaciones entre esencia y existencia es aprovechable tanto para las cuestiones acerca de si hay un Dios, como para las que giran en torno a su naturaleza o propiedades. En efecto, la tercera vía de Santo Tomás para conducir a la existencia de Dios tiene como engranaje una interpretación esencialista de la necesidad y habla de que la máxima necesidad es la que tiene el ente a cuya esencia pertenece necesariamente la existencia. Ese es el ente necesario, el Absoluto, Dios. A diferencia de

Él, en los entes contingentes la existencia pertenece a la esencia no de modo necesario, sino sólo contingentemente, así como a los entes posibles sólo posiblemente, etc. Esto es, no de una manera esencial, sino cuasi-accidental. La tercera vía de Santo Tomás es un argumento para llevar —sin incurrir en argumento ontológico— a un ente a cuya esencia pertenece necesariamente su existencia, es decir, un ente en el que la esencia y la existencia se identifican y sólo pueden tener una distinción de razón, meramente pensada, de ninguna manera real. En cambio, en las creaturas la esencia y la existencia no se identifican realmente —pues entonces la existencia pertenecería necesariamente a su esencia—, antes bien, tienen una distinción real; pero no real al modo de la física, como si fueran dos cosas *separables*, sino real metafísica, como constitutivos fusionados en el ser total y concreto de la cosa.

También en el ámbito sistemático de la ontología, el problema de la esencia y la existencia, y la cuestión de la distinción que media entre ambas, han hecho ver la necesidad de desarrollar una adecuada teoría de las distinciones entre los entes, entre los constitutivos de los entes y entre los aspectos de los mismos. El problema de estos coprincipios de los entes (esencia / existencia) movió a desplegar un gran esfuerzo por establecer toda una gama de distinciones y diferencias que se dan en los entes. Más allá de las distinciones extremas —la que se da entre cosa y cosa y que implica separabilidad, y la que se da sólo conceptualmente o por parte de la razón, y que implica en realidad indistinción—, fueron encontrándose otras distinciones intermedias: Santo Tomás introdujo la distinción real metafísica (no física o no separable), Escoto la distinción formal *ex natura rei*, otros añadieron distinciones más pequeñas. Pero ese poderoso esfuerzo de claridad y distinción benefició al conocimiento ontológico.

El problema de la esencia y la existencia (o *esse*), de sus relaciones y del tipo de su distinción fue, por consiguiente, un problema fecundo, que puso a laborar a los mejores intelectos de la Edad Media y que encontró prolongaciones y aplicaciones que llegan hasta nuestra época.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA RODRÍGUEZ, J., "Los conceptos de *esse* e *id quod est* en Boecio", en *La Ciudad de Dios*, vol. CCII, n. 3 (1989), pp. 613-656.

ALVERNIA, G. de, *Opera Omnia*, per Ioannem Dominicum Traianum Neapolitanum, Venetiis: Dam. Zenarix, 1591.

AQUINO, TOMÁS DE, Sto., *Opera Omnia*, Taurini: Marietti, 1951.

ARPE, C., "Substantia", en *Philologus*, 94 (1940), pp. 65-78.

BUENAVENTURA DE BAGNOREGGIO, S., *Opera Omnia*, editio studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (Quaracci), 1882.

BEUCHOT, M., *El espíritu y la obra de San Alberto Magno*, México: Cuadernos dominicanos, 1978.

BEUCHOT, M., "Estructura y función de la metafísica según San Alberto Magno", en *Libro Anual del ISEE*, 8 (1980), pp. 213-239, recogido también en el mismo, *Estructura y función de la metafísica*, México: CEOP, 1980, pp. 39-65.

BEUCHOT, M., "Necesidad y contingencia en Aristóteles, Santo Tomás y Saul Kripke", en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 15 (1982), pp. 211-230; también recogido como "Necesidad y contingencia en el ser y el conocer" en el mismo, *Conocimiento, causalidad y metafísica*, Xalapa (México): Universidad Veracruzana, 1987, pp. 93-107.

BEUCHOT, M., "La esencia y la existencia en la filosofía analítica y en el tomismo", en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 16 (1983), pp. 367-391.

BEUCHOT, M., *Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica*, México: UIA, 1983.

BEUCHOT, M., "*Ousía* y *Einai* en Aristóteles", en *Noua Tellvs*, Anuario del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2 (1984), pp. 113-123.

BEUCHOT, M., "Acerca de la argumentación filosófico-metafísica", en *Crítica* (UNAM, México), XVIII/53 (1986), pp. 56-66.

BEUCHOT, M., "Significado y carácter general de las pruebas de Dios en el pensamiento bonaventuriano", en *Revista de Filosofía* (UIA), 20 (1987), pp. 304-317.

BEUCHOT, M., *Conocimiento, causalidad y metafísica*, Xalapa (México): Universidad Veracruzana, 1987.

BEUCHOT, M., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México: UNAM, en prensa.

BEUCHOT, M., - GONZÁLEZ RUÍZ, E., "Dialéctica y Antidialéctica", en *Logos* (Universidad La Salle, México), No. 41 (1986), pp. 83-93.

BITTREMIEUX, J., "Distinctio inter essentiam et esse apud S. Bonaventuram", en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 14 (1937), pp. 302-307.

BOECIO, *De Hebdomadibus*, en J. P. Migne, Patrologia Latina, 64.

BOECIO, *De Trinitate*, en J. P. Migne, Patrologia Latina, 64.

BROSCH, H. J., *Der Seinsbegriff bei Boethius, mit besonderer Berüsichtigung von Sosein und Dasein*, Innsbruck: Rausch, 1931.

BRODY, B. A., "Why Settle for Anything Less than Good Old-fashioned Aristotelian Essentialism?", en *Noûs*, 12 (1978).

BUTCHVAROV, P., *Being qua Being. A Theory of Identity, Existence, and Predication*, Bloomington: Indiana University Press, 1979.

CAPREOLUS, I., *Defensiones Theologiae* Divi *Thomae Aquinatis*, ed. C. Paban - Th. Pégues, Turonibus: A. Cattier, 1900.

Cayetano, T. DE VIO, Card., *Comentarios*, en T. de Aquino, *Del ente y de la esencia* y Fr. Tomás cayetano, O. P., *Comentarios*, trad. de J. D. García Bacca, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1974.

CANCILLER, F. EL, *Summa de bono*, ed. H. Meylan, Paris: Bibliothèque Thomiste, 1938.

COMPOSTA, D., "De fontibus aristoteleis tertiae viae S. Thomae", en Varios, *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, Romae: Officium Libri Catholici, vol. II, 1966, pp. 117-125.

CURA, A. DEL, "La accidentalidad *sui generis* de la existencia creada", en *Estudios Filosóficos* 1 (1951-1952).

DUCHARME, L., "'*Esse*' chez saint Albert le Grand. Introduction à la métaphysique de ses premiers écrits", en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1957.

DUHEM, P., *Le système du monde*, Paris: Vrin, 1948 (reimpr.).

DUNS ESCOTO, J., *Opera Omnia*, Paris: ed. Vivès, 1891-1895.

FABRO, C., "La distinzione tra 'quod est' e 'quo est' nella 'Summa de Anima' di Giovanni de la Rochelle", en el mismo, *Esegesi Tomistica*, Roma: Università Lateranense, 1969.

FABRO, C., "Platonismo, neoplatonismo e tomismo", en *Aquinas*, 12 (1969).

FOREST, A., *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin, 1931.

FRAASSEN, B. C. VAN, "Extension, Intension, and Comprehension", en M. K. Munitz (ed.), *Logic and Ontology*, New York: University Press, 1973.

FRAASSEN, B. C. VAN, "The Only Necessity is Verbal Necessity", en *Journal of Philosophy*, 74 (1977), pp. 71-85.

FRAASSEN, B. C. VAN, "Essence and Existence", en *American Philosophical Quarterly Monograph*, 1977-1978.

FRAASSEN, B. C. VAN, *Semántica formal y lógica*, México: UNAM, 1987.
GANTE, E. DE, *Summa Quaestionum ordinariarum*, 21, 3-4 (reprint of the 1520 edition), New York - Louvain: The Franciscan Institute, 1953.
GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu. Son existence et sa nature*, Paris: Beauchesne, 1933 (6a. ed.).
GEIGER, L. B., "La vie, acte essentiel de l'âme; l'*esse*, acte de l'essence d'après Albert le Grand", en *Études d'histoire littéraire et doctrinale*, Montréal: Institut d'études médiévales - Paris: Vrin, 1962.
GEIGER, L. B., "Saint Thomas et la Méthaphysique d'Aristote", en el mismo, *Philosophie et spiritualité*, Paris: Eds. du Cerf, 1963, vol. I.
GIACON, C., "Alcune osservazioni sulla III e IV via di S. Tommaso", en Varios, *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, Romae: Officium Libri Catholici, vol. I, 1965, pp. 131-145.
GILSON, E., "La notion d'existence chez G. d'Auvergne", en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 15 (1946), pp. 55-91.
GILSON, E., *La filosofía de San Buenaventura*, Buenos Aires: Dedebec, Eds. Desclée, de Brouwer, 1948.
GÓMEZ CAFFARENA, J., "Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez", en *Pensamiento*, 15 (1959), pp. 135-154.
GONZÁLEZ POLA, M., "El problema de las fuentes de la 'tercera vía' de Santo Tomás de Aquino", en *Studium*, 1-2 (1961-1962), pp. 137-206.
GRACIA, J. J. E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, München: Philosophia Verlag, 1984.
GUÉRARD DES LAURIERS, M., *La preuve de Dieu et les cinq voies*, Roma: Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, 1966.
HADOT, H., "La distinction de l'être et de l'étant dans le *De Hebdomadibus* de Boèce", en *Miscellanea medievalia*, 2 (1963).
HALES, A. DE, *Summa Theologica*, studio et cura Patrum Collegii Sancti Bonaventurae ad Claras Aquas (Quaracci), 1928.
HELLÍN, J., "¿Defiende Suárez la real distinción de existencia y esencia en las creaturas?", en *Pensamiento*, 9 (1953), pp. 490-499.
HENRY, C., "Contributions à l'histoire de la distinction de l'essence et de l'existence dans la scolastique", en *Revue Thomiste*, 19 (1911).
HOCEDEZ, E., "Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle, 1276-1287", en *Gregorianum*, 8 (1927).
HOCEDEZ, E., "Gilles de Rome et Saint Thomas", en *Mélanges Mandonnet*, Paris: Vrin, 1930, t. I, pp. 385-409.
HOCEDEZ, E., "La condemnation de Gilles de Rome", en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 4 (1932), pp. 34-58.
JALBERT, G., *Necessité et contingence chez St. Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs*, Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa, 1961.

KENNEDY, L. A. "La doctrina de la existencia en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI", en *Archivo Teológico Granadino*, 35 (1972).
KENNY, A., *The Five Ways. St. Thomas Aquina's Proofs of God's Existence*, London: Routledge and Kegan Paul, 1969.
KLOCKER, H. R., "Two *Quodlibets* on essence/existence", en *The Thomist*, 46 (1982), pp. 267-282.
KRAMP, I., "Des Wilhelms von Auvergne 'Magisterium Divinale'", en *Gregorianum*, 1 (1920).
LOBATO, A., "Avicena y Santo Tomás", en *Estudios Filosóficos*, 4 (1955), pp. 45-80; 5 (1956), pp. 83-130 y 511-551.
LUSCOMBE, D. E., "Hugh of St. Victor", capítulo VII de su libro *The School of Peter Abelard*, Cambridge: University Press, 1969.
MAGNO, ALBERTO, S., *Opera Omnia*, ed. de A. Borgnet, Paris: Vivès, 1890-1899.
MANDONNET, P., "La carrière scolaire de Gilles de Rome (1276-1291)", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 4 (1910), pp. 480-499.
MANSER, G., "Die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz bei Johannes von Rupella", en *Revue Thomiste*, 19 (1911), pp. 89-92.
MANSER, G. M., *La esencia del tomismo*, Madrid: CSIC, 1947.
MARTÍNEZ DE PRADO, J., *Controversiae metaphysicales*, Compluti: Apud Mariam Fernandez Viduam, Vniuersitatis Typographam, 1649.
MASNOVO, A., *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, Milano: Università Cattolica del Sacro Coure, 1930, t. I.
NUBIOLA, J., *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, Pamplona: Eunsa, 1984.
OCKHAM, G. DE, *Quodlibeta Septem*, Estrasburgo, 1491.
PASCAL, B., *Pensées*, ed. Brunschwicg, Paris: Hachette, 1904 (3a. ed.).
PATTIN, A., "La structure de la 'tertia via'", en Varios, *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, ed. cit., vol. I, pp. 253-258.
PAULUS, J., *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris: Vrin, 1938.
PAULUS, J., "Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence", en *Archives d'histoire doctrinaire et littéraire du Moyen Age* (1940-1942), pp. 323-358.
PEÑA, L., *Una defensa de la univocidad de la palabra 'ente'*, Quito: PUCE, 1980.
PEÑA, L., *Hay clases - Estudio sobre Abelardo y el realismo colectivista*, Quito: PUCE, 1980.
PEÑA, L., *El ente y su ser: un estudio lógico-metafísico*, León: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1985.
PEÑA, L., "Verum et ens conuertuntur: The Identity between Truth and Existence within the Framework of a Contradictorial Modal Set-Theory",

en G. Priest - R. Routley (eds.), *Paraconsistent Logic*, München: Philosophia Verlag, 1985.

PEÑA, L., *Fundamentos de ontología dialéctica*, Madrid: Siglo XXI, 1987.

PHILIPPE, M.-D., *Le problème de l'ens et de l'esse*, Paris: Téqui, 1975.

PLANTINGA, A., *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1978 (repr.).

PLANTINGA, A., *Does God have a Nature?*, Milwaukee: Marquette University Press, 1980.

PORRETANO, G., *In De Trinitate*, en J. P. Migne, Patrologia Latina, 64.

POUILLON, H., "Le premier traité des propriétés transcendentales", en *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 42 (1939), pp. 40-77.

RAEYMAEKER, L. DE, *Metaphysica Generalis*, t. II: *Notae historicae*, Lovanii: E. Warny, 1935 (2a. ed.).

REILLY, J. P., *Cajetan's Notion of Existence*, The Hague: Mouton, 1971.

RENZI, S., "Una fonte della IIIa via: Avicenna", en Varios, *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, Romae: Officium Libri Catholici, vol. II, 1966, pp. 288-293.

ROCHELLE, J. DE LA, *Summa de Anima*, ed. T. Domenichelli, Prato: Giachetti, 1882.

ROLAND-GOSSELIN, M.-D., *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*, Le Saulchoir, Kain (Belgique): Bibliothèque Thomiste, 1926.

ROMA, G. DE, *Theoremata de esse et essentia*, ed. E. Hocedez, Louvain: Museum Lessianum, 1930.

ROMA, G. DE, *Quaestiones metaphysicales de esse et essentiae*, Frankfurt/M.: Minerva, 1966.

ROMA, G. DE, *Quaestiones de esse et essentia*, Frankfurt/M.: Minerva, 1968.

SAN VÍCTOR, H. DE, *Eruditiones Didascalicae*, en J. P. Migne, Patrologia Latina, 176.

SCHINDELE, S., *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik*, Müchen, 1900.

SCHINDELE, S., *Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne*, Müchen, 1908.

SCHINDELE, S., "Aseität Gottes. Essentia und Existentia im Neuplatonism", en *Philosophisches Jahrbuch*, 16 (1909) 3-19 y 159-170.

SCHURR, V., "Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der skythischen Kontroversen", en *Forschung zur christliche Literatur und Dogmengeschichte*, 18 (1935).

Sinistrero, V., "La distinzione fra essenza ed esistenza in Alessandro di Hales", en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 22 (1930), pp. 61-72.

SONCINAS, P., *Quaestiones Metaphysicales*, Lyon, 1579.

STEENBERGHEN, F. VAN, "Réflexions sur les 'Quinque Viae'", en *Doctor Communis*, 2-3 (1950).

STEENBERGHEN, F. VAN, "La filosofia di Alberto Magno", en *Sapienza*, 18 (1965).

SUÁREZ, F., *Disputationes Metaphysicae*, Barcinonae: Apud viduam et filios J. Subirana, 1884.

SUÁREZ, G., *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas*, Salamanca: Universidad Pontificia, 1949.

SUÁREZ, G., "El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia", en *La Ciencia Tomista*, 75 (1948), pp. 66-99 y 230-272.

VANN, G., *The Wisdom of Boethius*, Oxford: Blackfriars Publications, 1952.

VANNI-ROVIGHI, S., *La filosofia di Gilberto Porretano*, Milano: Vita e Pensiero, 1956.

VICTORINO, M., *Adversus Arium*, en J. P. Migne, Patrologia Latina, 8.

WIGGINS, D., "Ayer on Monism, Pluralism and Essence", en G. F. Mac Donald (ed.), *Perception and Identity. Essays Presented to A. J. Ayer with Replies to them*, London: Macmillan, 1979.

WIGGINS, D., *Sameness and Substance*, Oxford: Blackwell, 1980.

La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval,
editado por el Instituto de Investigaciones Filológicas y
la Dirección General de Asuntos del Personal Académico,
se terminó de imprimir el día 13 de mayo de 1992
en los talleres de impresos Chávez, S.A. de C.V.
La edición consta de 1,000 ejemplares.